Orbis Biblicus et Orientalis 233

Innocent Himbaza /
Adrian Schenker (éds.)

Un carrefour dans l'histoire de la Bible

Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg, Suisse

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN: 978-3-7278-53033-7 (Academic Press)
ISBN: 978-3-525-1614-7 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Table des matières

Abréviations

AB : The Anchor Bible
ABD : Anchor Bible Dictionary
AnBib : Analecta Biblica
Ant : Antiquités Juives
ATD : Das Alte Testament Deutsch
BBB : Bonner Biblische Beiträge
BETL : Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
Bib : Biblica
BK : Biblischer Kommentar
BN : Biblische Notizen
BWANT : Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW : Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CAT : Commentaire de l'Ancien Testament
CB : The Cambridge Bible for Schools and Colleges
CBQ : Catholic Biblical Quarterly
DBS : Dictionnaire de la Bible Supplément
DJD : Discoveries in the Judean Desert
EstBib : Estudios Biblicos
FRLANT : Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FOTL : The Forms of the Old Testament Literature
HAT : Handbuch zum Alten Testament
HBS : Herders Biblische Studien
HS : Hebrew Studies
HSM : Harvard Semitic Monographs
ICC : International Critical Commentary
INJ : Israel Numismatic Journal
JAOS : Journal of the American Oriental Society
JBL : Journal of Biblical Literature
JQR : Jewish Quarterly Review
JSOT : Journal for the Study of the Old Testament

JSOT.SS :	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KAT :	Kommentar zum Alten Testament
LXX :	Septante
MSU :	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens
NEB :	New English Bible
NIC :	New International Commentary
NICOT :	New International Commentary on the Old Testament
NTOA :	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS :	*New Testament Studies*
OBO :	Orbis Biblicus et Orientalis
OTS :	Oudtestamentische Studiën
RB :	*Revue Biblique*
REJ :	*Revue d'Etudes Juives*
RevQ :	*Revue de Qumran*
RTL :	*Revue Théologique de Louvain*
SBB :	Stuttgarter biblische Beiträge
SBL.DS :	SBL Dissertation Series
SBL.MS :	SBL Monograph Series
SCS :	Septuagint and Cognate Studies
STDJ :	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TANZ :	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TDOT :	Theological Dictionary of the Old Testament
TM :	Texte Massorétique
Transeu :	*Transeuphratène*
TWAT :	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT :	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VT :	*Vetus Testamentum*
VTS :	Supplements to Vetus Testamentum
WBC :	Word Biblical Commentary
WUNT :	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW :	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

Introduction

Ce livre réunit les actes du colloque international tenu à l'Université de Fribourg en Suisse les 4 et 5 novembre 2004. Y avaient invité conjointement le Département d'Etudes Bibliques de la Faculté de théologie de Fribourg et le groupe des exégètes des Universités de Suisse Romande, c'est-à-dire des quatre Universités de Genève, Fribourg, Lausanne et Neuchâtel. La thématique choisie fut l'importance du 2e siècle avant notre ère pour la Bible. Puisque la Bible ne peut être détachée de son enracinement historique et des courants de la pensée religieuse traversant son milieu porteur, il fallait d'emblée étudier la Bible avec son contexte du 2e siècle.

Le choix tomba sur le 2e siècle à la suggestion d'un des initiateurs du colloque, Innocent Himbaza, depuis longtemps attentif à divers indices bibliques et extra-bibliques qui semblaient faire de cette période un véritable tournant dans l'histoire de la Bible hébraïque. Sa suggestion fut accueillie aussitôt avec enthousiasme. Il fallut peu de temps pour gagner des partenaires hautement qualifiés pour le colloque. Dans l'ordre alphabétique ce furent Pierre-Maurice Bogaert, Louvain-la-Neuve et Abbaye de Maredsous ; Ariane Cordes, Münster ; Yohanan Goldman, Fribourg ; Innocent Himbaza, Fribourg ; Jean-Daniel Kaestli, Lausanne ; Jean-Daniel Macchi, Genève ; Olivier Munnich, Paris ; Adrian Schenker, Fribourg ; Stefan Schorch, Bethel-Bielefeld. L'organisation matérielle fut assurée pour une large part par Innocent Himbaza. Le colloque a bénéficié de subventions financières de la part du Rectorat et du Conseil de l'Université. Qu'ils en soient chaleureusement remerciés ici.

Le colloque était conçu comme un séminaire qui prévoyait par méthode de larges plages d'échange et de discussion.

Pierre-Maurice Bogaert et Olivier Munnich n'ont pas pu publier leurs contributions importantes dans ce présent recueil. Celui-ci réunit ainsi les études soumises au colloque par Ariane Cordes, Innocent Himbaza, Jean-Daniel Macchi, Adrian Schenker et Stefan Schorch. Pour l'unité de la publication, les deux contributions présentées en allemand par Mme Cordes et Stefan Schorch furent traduites en français respectivement par

Eric Jacquod et Stefanie Franke. Que ces traducteurs soient remerciés ici également. Ils se sont bien acquittés de la tâche exigeante qu'est une traduction. Deux contributions supplémentaires figurent dans ce volume qui ne furent pas présentés au colloque. L'une étudie à nouveaux frais une célèbre variante textuelle en Hab 1,5. Innocent Himbaza y propose une nouvelle solution grâce à un témoin textuel souvent négligé lors des débats sur la question : le manuscrit grec des douze Prophètes trouvé à Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr) ainsi qu'un examen plus approfondi du *Pesher* de Habaquq. L'autre est consacrée à la différence bien connue entre le texte massorétique et la Bible grecque dans Ps 110(109),3. Adrian Schenker pose à son propos une question de méthode : s'agit-il d'une variante textuelle ou d'une variante littéraire ? Quelle hypothèse expliquera mieux la différence ?

Le colloque fut conclu par une discussion d'ensemble, modérée par Jean-Daniel Kaestli. Dans ce volume, celle-ci n'est pas reproduite textuellement, mais résumée dans une synthèse en quatre chapitres qui correspondent aux quatre questions servant d'idées directrices au colloque : Premièrement, le 2e siècle av. J.-Chr. fut-il un tournant pour la Bible ? Peut-on le montrer dans l'histoire de son texte et par des relectures de cette époque ? Deuxièmement, peut-on cerner des mouvements importants dans la pensée théologique du Judaïsme de cette époque ? Troisièmement, puisque ce fut un siècle de traduction intensive de la Bible en grec, que peut-on savoir des raisons qui expliquent cette activité de traduction ? Et quatrièmement, que révèle la traduction en grec, commencée au 3e siècle, mais réalisée pour une part importante dans le siècle suivant, sur le rôle de la Bible elle-même à ce moment ?

Il est évident qu'un colloque et un recueil ne couvrent pas l'ensemble du champ de la recherche. Leur ambition est plus modeste. Ils souhaitent contribuer à une meilleure intelligence de cette époque cruciale pour l'histoire de la Bible et des milieux juifs qui en ont eu alors la garde, et la responsabilité de la transmettre aux générations suivantes, parmi lesquelles, après une longue chaîne aux maillons nombreux, la nôtre allait trouver sa place elle aussi.

Les actes publiés ici ne suivent pas le déroulement chronologique du colloque même. On y a adopté un ordre logique. D'abord vient une étude qui concerne à la fois un événement majeur dans l'histoire du Judaïsme et du Pentateuque, la rupture entre la communauté samaritaine et judéenne vers la fin du 2e siècle. Après quoi sont placés les trois essais consacrés aux prophètes Malachie, Habaquq et Jérémie. Car ils montrent en premier lieu le travail rédactionnel et de correction dans le texte biblique, caractéristique de ce siècle, encore que de telles interventions aient déjà précédé et suivi cette période. Ensuite, le problème des édi-

tions de livres bibliques entiers est soulevé. Suit logiquement l'étude des trois éditions du livre d'Esther qui se situent *grosso modo* à cette même période. La comparaison entre le texte massorétique et les deux principales traductions grecques du livre d'Esther montre que ces trois témoins véhiculent des théologies différentes et émanent de milieux et de périodes distinctes. Après quoi les deux recherches dans le Psautier s'enchaînent. La première cherche à mieux comprendre les motifs qui ont guidé le traducteur des psaumes pour les choix sémantiques grecs qu'il avait à faire tandis que la deuxième s'attache à découvrir ce qui explique la présence de deux formes littérairement distinctes d'un même psaume. Qui a pu remplacer une leçon par une autre, qui n'en est pas une variante textuelle, mais une nouvelle leçon littéraire ou une correction ? Il semble bien que de telles interventions profondes dans un texte déjà traditionnel est un phénomène assez fréquent précisément dans ce 2e siècle étudié ici. Le volume s'achève par la synthèse de la table ronde qui a conclu le colloque.

La bibliographie suit chaque contribution. A la fin il est de notre devoir, et c'est un devoir agréable, de remercier les Professeurs Othmar Keel et Christoph Uehlinger, d'avoir bien voulu accueillir ce volume dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis (OBO).*

La formation de la communauté samaritaine au 2e siècle avant J.-Chr. et la culture de lecture du Judaïsme

Stefan Schorch

1. L'origine des Samaritains dans la discussion scientifique

Aujourd'hui, les Samaritains sont un groupe d'environ 700 personnes et vivent, à parts égales, à Kiryat Luza, une colonie en-dessous du haut plateau de la montagne du Garizim, près de Naplouse, ainsi que dans la banlieue de Tel Aviv, à Holon.[1] Selon l'image qu'ils se font d'eux-mêmes, ils maintiennent, en tant que *šāmērəm* (שמרים « gardiens »), les traditions du peuple d'Israël qui ont été abandonnées par les Juifs. Par contre, l'orthodoxie juive considère généralement les Samaritains, selon le témoignage de 2 Rois 17,24-41, comme descendant des personnes déportées par les Assyriens dans la région du royaume du Nord disparu, dont le culte syncrétiste n'a repris que quelques éléments de la religion israélite.[2]

---

[1] Pour une présentation détaillée de la situation actuelle de la communauté samaritaine, voir R. Pummer, « Die Samaritaner heute », Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum ; Theologische Fakultät Leipzig 15/16 (1999), 66-86.

[2] « The prevailing view [*sc*. in Rabbinic tradition] regarded the Samaritans as the descendants of those people who were settled in Eretz-Israel by the Assyrian kings, in accordance with the Biblical tradition. » Voir G. Alon, « The origin of the Samaritans in the halakhic tradition », in G. Alon, *Jews, Judaism and the classical world: Studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud* (Jerusalem, 1977), 354-373, spécialement 354. Outre cette interprétation, Alon a trouvé des traces d'autres traditions, selon lesquelles les Samaritains sont vus dans la littérature rabbinique soit comme descendant d'une population mixte d'Israélites d'une part et de déportés d'autre part, soit comme descendant des Cananéens (355-359). Les recherches les plus récentes et les plus détaillées au sujet de l'image des Samaritains dans la littérature de tradition juive sont celles de J. Zsengellér, « Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban (« Les Samaritains dans la littérature juive ancienne » en hongrois) », in J. Zsengellér, *ספר יוסף- Széfer Jószéf: A tanítványok tanulmánykötete a tanítóméster (Rabbi), Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 80. születésnapja alkalmából* (Budapest, 2002), 39-94. Les écrits de Flavius

En tant qu'explications des relations entre Samaritains et Juifs, les deux positions ont même trouvé un prolongement scientifique qui va jusqu'aux représentations actuelles, soit comme position extrême, soit sous une forme modérée :

– La perspective traditionnelle samaritaine est surtout représentée par Moses Gaster[3] et, dans son « Essai sur les origines du judaïsme », Étienne Nodet part de la priorité de la tradition samaritaine. Cependant, il date la formation de cette tradition seulement à l'époque hellénistique.[4] A mon avis, le premier essai critique réfléchi et capable d'un consensus scientifique, qui veut traiter de manière historique la vision que les Samaritains ont d'eux-mêmes comme une « *we tradition* », est celui entrepris par József Zsengellér dans son travail « Gerizim as Israel ».[5] Par contre l'approche d'Ingrid Hjelm qui voit la tradition samaritaine et juive comme « competing stories » et arrive par le biais d'une réévaluation de ces sources à une nouvelle image de la « historical reality » va trouver une adhesion uniquement chez les représentants du courant qui se nomme lui-même « reconstructionist school ».[6]

Josèphe comptent aussi parmi les témoignages les plus importants des premiers temps d'une perspective juive au sujet des Samaritains. Celui-ci ne semble pas faire de différence explicite entre Samaritains et Samariens, mais considère ceux-ci comme descendants de déportés mèdes et perses (Josèphe, Ant. XII, 257, etc.), voir R. Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner: eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA 4 ; Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1986), 315 ; R. Egger, « Josephus Flavius and the Samaritans: aspects of the origin of the Samaritans and of their early history », in A. Tal, M. Florentin, *Proceedings of the First International Congress of the Société d'études samaritaines, Tel Aviv, April 11-13, 1988* (Tel Aviv, 1991), 109-114, spécialement 113-114.

3 Voir la monographie de M. Gaster, *The Samaritans, their history, doctrines and literature* (Oxford, 1925) ; M. Gaster, *The Samaritan oral law and ancient traditions. Vol. 1: Samaritan Eschatology* (London 1932).

4 Le livre est cité ici d'après la traduction anglaise parue en 1997 : E. Nodet, *In search of the origins of Judaism: from Joshua to the Mishna* (JSOT.SS 248, Sheffield, 1997), 152.

5 J. Zsengellér, *Gerizim as Israel: Northern Tradition of the Old Testament and the Early Traditions of the Samaritans* (Utrechtse Theologische Reeks 38 ; Utrecht, 1998).

6 I. Hjelm, *The Samaritans and early Judaism: a literary analysis* (JSOT.SS 303 ; Sheffield, 2000). La plus grande faiblesse de ce travail est l'ignorance totale des problèmes linguistiques ainsi que la datation originale des corpus littéraires réunis dans l'Ancien Testament. Pour le dernier élément, cf. J. C. VanderKam, recension de: Hjelm, The Samaritans and early Judaism (2000), *JAOS* 122 (2002), 172s. D'autres représentants d'une prééminence de la tradition samaritaine sont présentés par F. Dexinger, « Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen »,

– La conception selon laquelle 2 Rois 17,24-41 constitue une source digne de foi en ce qui concerne l'origine des Samaritains se retrouve également dans la recherche scientifique.[7] Yeheskel Kaufmann l'a développée de manière très détaillée. Il voit les Samaritains comme descendants de colons assyriens, qui ont été contraints à une assimilation et ont adopté la religion israélite.[8]

Dans la discussion scientifique actuelle, un consensus existe concernant la question soulevée par ces positions extrêmes au sujet de la relation historique entre Samaritains et Juifs. Il faut considérer les Samaritains comme descendants et héritiers des Israélites du royaume du Nord, autant du point de vue ethnique que du point de vue de l'histoire des religions. C'est pourquoi la conception selon laquelle les Samaritains seraient une secte juive, donc un groupe hétérodoxe du Judaïsme, n'est presque plus représentée. Une chose est cependant restée incontestable : la dispute au sujet des sanctuaires de Jérusalem et de la montagne du Garizim joue un rôle-clé dans la séparation. Pour les Samaritains, le Garizim est le centre sacré de leur religion, comme l'est Jérusalem pour les Juifs. D'autre part, dans la tradition judéo-israélite de la période postexilique,[9] il y avait d'autres courants en concurrence avec Jérusalem. Les ancêtres des Samaritains n'étaient donc pas les seuls à se tenir à l'écart d'une priorité de Jérusalem, autrement reconnue à l'unanimité. Il apparaît clairement que les Samaritains se sont définis en tant que groupe distinct d'autres représentants de la tradition judéo-israélite, et qu'ils ont été exclus de celle-ci. Mais il apparaît clairement que le « reste » était plus diversifié que le Judaïsme rabbinique, qui vint plus tard. Parler des Samaritains comme « secte juive » n'est possible aujourd'hui que si l'on considère ces deux termes dans leur sens le plus large, c'est-à-dire dans le sens d'un groupe distinct à l'intérieur de la tradition judéo-israélite.

Un autre problème est indissociablement lié à la question de la relation historique entre Samaritains et Juifs : à partir de quand doit-on considérer les Samaritains comme un groupe autonome ? Dans la recherche scientifique actuelle, on trouve des positions fortement divergentes. Dans son livre « Samaritans and Jews » paru en 1975, Richard J.

---

in F. Dexinger, R. Pummer, *Die Samaritaner* (Wege der Forschung 604 ; Darmstadt, 1992), 67-140, spécialement 75-77.

7 Au sujet de quelques représentants, voir Dexinger, *Der Ursprung*, 70-73.

8 Voir à ce sujet Dexinger, *Der Ursprung*, 73.

9 Le choix de ce terme montre qu'il y avait à cette époque une plus grande diversité historique, cultuelle, théologique et halachique que ce qui en fut retenu plus tard dans les traditions du Judaïsme rabbinique.

Coggins a nié que la rupture ait une date historique précise et l'a décrite comme un processus :

> The picture which emerges is not of some sudden and dramatic event which divided Jews and Samaritans irrevocably. Rather, Samaritanism is part of that larger complex which constitutes the Judaism of the last pre-Christian centuries. With all this in mind, the appropriateness of the word 'schism' to describe the deterioration in relations between the communities is doubtful.[10]

Il est indéniable que la séparation entre Samaritains et Juifs s'est déroulée sur le fond d'un développement progressif durant un grand laps de temps. En revanche, il faut dire contre la conception de Coggins que la séparation entre Juifs et Samaritains n'était pas un processus purement évolutif. Elle implique un changement de système, dans la mesure où les facteurs d'identification sociale, religieuse et culturelle de base furent brisés, et que deux nouveaux systèmes d'identification se sont mis en place. On doit pouvoir dater ce changement de système si la situation des sources permet de reconstituer la genèse de chacun des systèmes de référence.

La question de la datation de la rupture définitive et irréversible reste donc posée. Les propositions suivantes entrent en ligne de compte :

(1) La période postexilique ancienne (début du 5e siècle avant J.-Chr.).[11]
(2) La période postexilique tardive (milieu du 4e siècle avant J.-Chr.).[12]
(3) La période maccabéenne (fin du 2e siècle avant J.-Chr.).[13]
(4) Le 3e siècle après J.-Chr.[14]

---

[10] R. J. Coggins, *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered* (Atlanta, Georgia, 1975), 163.

[11] Cette datation de la rupture est représentée par exemple par Menahem Mor avec renvoi à Esdras 4, voir M. Mor, « Samaritan history: 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period », in A. D. Crown (ed.), *The Samaritans* (Tübingen, 1989), 1-18, spécialement 2.

[12] Représentée en particulier par Matthias Delcor, M. Delcor, « Hinweise auf das samaritanische Schisma im Alten Testament », *ZAW* 74 (1962), 281-291.

[13] Ainsi la thèse principale du livre influent de J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect* (Harvard Semitic Monographs 2 ; Cambridge, MA, 1968).

[14] Cette thèse a été développée par A. D. Crown, « Redating the schism between the Judaeans and the Samaritans », *JQR* 82 (1991), 17-50, spécialement 43ss. Alors qu'une partie des arguments avancés semble être en faveur de l'hypothèse que la séparation ne s'est développée que peu à peu dans des différences concrètes, les explications au sujet de la Torah samaritaine semblent trop incertaines pour constituer une preuve historique de poids. C'est pour cela que l'essai de Hjelm d'accentuer et

La tendance actuelle de la recherche privilégie clairement la troisième proposition. Cette datation de la rupture entre Samaritains et Juifs à la fin du 2e siècle avant J.-Chr. est essentiellement basée sur les arguments suivants :

– La version samaritaine de la Torah repose sur un type de texte harmonisant, dans lequel les différences entre des textes parallèles ont été largement supprimées. Des manuscrits qui montrent des tendances harmonisantes semblables sont connus à Qumrân et datent de la fin du 2e siècle avant J.-Chr. Etant donné que la quantité modérée des tendances harmonisantes dans ces témoins textuels distingue ce groupe de manière significative de manuscrits plus récents avec des tendances harmonisantes beaucoup plus développées, la Torah samaritaine ne peut avoir son origine, du point de vue de la typologie du texte, qu'à la fin du 2e siècle avant J.-Chr.[15] Alors que le développement historique du type textuel utilisé par les fidèles du Garizim devait encore faire partie d'une culture littéraire commune jusqu'à la fin du 2e siècle avant J.-Chr., cette culture littéraire commune se disloqua après ce moment-là. La communauté samaritaine cessa de participer aux développements historiques du texte harmonisant qui eurent lieu plus tard dans le Judaïsme du 1er siècle avant J.-Chr., comme le prouvent les découvertes de Qumrân.
– La polémique juive contre le culte du Garizim est attestée par la tradition de Manassé au plus tard au 3e siècle avant J.-Chr.[16] Alors que dans le cadre de cette tradition les adorateurs au Garizim sont encore désignés comme ὁμοέθνοι (« du même peuple »), une tradition naît à la fin du 2e siècle avant J.-Chr. au sein du Judaïsme fidèle à Jérusalem, qui met les Proto-Samaritains fidèles au Garizim au même rang que les colonisateurs païens de 2 Rois 17 et qui nie leur appartenance

de développer certaines lignes, auxquelles Crown fait seulement allusion, se heurte aux sources. Notamment l'affirmation de Hjelm que le livre de la Loi apporté par Esdras à Jérusalem selon Esdras 7,6 (les événements décrits ici sont datés par Hjelm au temps des Maccabées) « could well refer to the S[amaritan] P[entateuch] », Hjelm, *The Samaritans*, 284, est difficile.

15 E. Eshel, H. Eshel, « Dating the Samaritan Pentateuch's compilation in light of the Qumran Biblical scrolls », in W.W. Fields et al. (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS XCIV; Leiden, Boston, 2003), 215-240, spécialement 227-240.

16 Au sujet de la tradition de Manassé, voir Dexinger, *Der Ursprung*, 122-127. Selon cette tradition, transmise par Josèphe dans *Ant*. XI, Manassé, le frère du grand prêtre de Jérusalem, aurait épousé la fille du gouverneur de Samarie Sanballat, qui aurait fait construire un temple pour son gendre.

ethnique au Judaïsme (cf. *Ant*. IX).[17] A cause de cette tradition, qui est désignée comme tradition des Cuthéens, l'unité halachique entre Proto-Samaritains et Juifs est rompue. La naissance de cette tradition documente qu'au moins du point de vue juif, les limites de tolérance du système propre d'identification étaient dépassées et que les adorateurs au Garizim n'étaient plus considérés comme faisant partie du cadre de référence de Jérusalem.

– Dans *Ant*. XIII, Josèphe rapporte qu'en l'an 129/128 avant J.-Chr., Jean Hyrcan détruisit le sanctuaire du Garizim ainsi que la ville de Sichem située au pied de la montagne.[18] Des fouilles archéologiques ont confirmé les informations au sujet du temple du Garizim. En revanche, elles ont montré que Sichem n'a été détruite qu'en 112/111 avant J.-Chr.[19] L'événement politique et militaire crucial de la destruction du sanctuaire et de la ville a dû marquer la séparation définitive entre Samaritains et Juifs.

En résumé, on peut dire que le départ définitif des Samaritains de la culture commune judéo-israélite eut lieu à la fin du 2e siècle avant J.-Chr. A cause de cette datation, les Samaritains sont à considérer comme le plus ancien groupe distinct de la tradition judéo-israélite. Cependant, cette séparation n'a pas seulement un antécédent[20] et un contexte historique, mais aussi une suite, puisqu'une identité « samaritaine » au sens propre allait se cristalliser et se consolider.

2. La tradition orale des Samaritains

Dans la partie précédente, quelques traits de l'identité samaritaine propre et se développant au cours de l'histoire furent évoqués :

---

[17] Au sujet de la datation, voir Dexinger, *Der Ursprung*, 134.

[18] Voir Dexinger, *Der Ursprung*, 135.

[19] D. Barag, « New Evidence on the Foreign Policy of John Hircanus », *INJ* 12 (1992-1993), 1-12 ; Y. Magen, H. Misgav, L. Tsefania, *Mount Gerizim Excavations, Vol. I The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judaea and Samaria Publications 2 ; Jerusalem, 2004), 13. Zsengellér, *Gerizim*, 164, évoque l'année 108/107.

[20] A ce sujet, Dexinger, *Der Ursprung*, 82, fait la remarque suivante : « Die verschiedenen Vorschläge überblickend wird man jedoch sagen müssen, daß die Datierung der Trennung in die Makkabäer-Zeit eine vielseitige argumentative Absicherung erfahren hat. … Allerdings ist zu vermerken, daß durch diesen zeitlichen Ansatz der endgültigen Trennung nicht gleichzeitig die Frage beantwortet wird, woher jene Samaritaner eigentlich stammen, die sich in der Makkabäer-Zeit von Jerusalem lösten. »

– La vénération du Garizim comme sanctuaire central de la plus haute importance.
– L'établissement d'une forme textuelle propre de la Torah, qui se distinguait de la version juive.
– Une exclusion ethnique et donc halachique de la tradition judéo-israélite (tradition des Cuthéens).
– Des différences politiques et des conflits militaires sous Jean Hyrcan.

Ces points sont toujours mentionnés comme décisifs lorsqu'on discute l'histoire des origines des Samaritains. En revanche, deux autres points, qui ne jouent presque aucun rôle dans la discussion, ont, à mon avis une signification toute aussi importante :

– L'hébreu samarien devient l'hébreu samaritain. Cela veut dire que le dialecte hébreu parlé des Proto-Samaritains devient un « sociolecte » spécifique d'un groupe, par lequel les Samaritains se différencient des Juifs.
– Une tradition autonome de lecture de la Torah samaritaine s'est développée en rapport avec la constitution d'une identité linguistique propre. Cela veut dire qu'à côté de la transmission écrite de la Torah samaritaine une tradition orale non moins stable va s'établir. Elle lie à l'image écrite une prononciation, une vocalisation et une ponctuation déterminées.

L'hébreu samaritain repose de toute évidence sur le dialecte hébreu parlé en Samarie.[21] La langue de la lecture samaritaine de la Torah devient le noyau d'une tradition solide et spécifique de la communauté samaritaine. Il se développe à partir d'un dialecte répandu dans une région en un sociolecte marquant l'identité des Samaritains. Des recherches linguistiques ont montré que la langue parlée des Samaritains a cessé d'être un dialecte hébreu parmi d'autres au 2e ou au 1er siècle avant J.-Chr.[22] Ainsi l'hébreu samaritain fournit un nouvel argument

---

[21] Au sujet de la continuité dialectale entre le texte consonantique et la lecture de la Torah samaritaine, voir S. Schorch, *Die Vokale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora. Band 1: Genesis* (BZAW 339 ; Berlin, New York, 2004), 39 : « Das Konsonantengerüst der samaritanischen Tora bezeugt zwar eine sprachhistorisch frühere Stufe, aber den selben Dialekt wie die samaritanische Tora-Lesung. »

[22] Au sujet de la classification de l'hébreu samaritain dans l'histoire des langues, voir Z. Ben-Hayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew: based on the recitation of the Law in comparison with the Tiberian and other Jewish traditions* (A revised edition in English with assistance of Abraham Tal ; Jerusalem, Winona Lake, Indiana, 2000), 335.

important en faveur de la thèse que la rupture entre Samaritains et Juifs est à dater de cette époque.

La formation de la tradition de lecture samaritaine de la Torah correspond à ce développement sociolinguistique dans l'histoire de cette langue. Puisque l'écriture hébraïque ne permet qu'une représentation graphique incomplète des voyelles, la lecture des textes est une composante importante des textes eux-mêmes, spécialement dans le cas des textes bibliques. Nous ne savons que peu de choses de la manière dont on lisait les textes bibliques dans l'Antiquité. Dans la communauté samaritaine, il apparaît clairement qu'à partir de la fin du 2e siècle avant J.-Chr. une manière de lire bien précise du texte écrit de la Torah s'est stabilisée pour devenir une tradition de lecture.[23] Cette tradition de lecture qui englobe et définit prononciation, vocalisation et ponctuation du texte, va être transmise dans la tradition orale. Seulement dès le 10e siècle après J.-Chr.,[24] on trouve des essais de les noter dans les manuscrits de la Torah samaritaine à l'aide de signes supplémentaires. Mais à la différence du Judaïsme rabbinique, ces efforts ne se sont jamais établis de manière définitive. Révélateur à ce sujet est le fait que la première Torah samaritaine vraiment complète et pourvue de signes pour les voyelles date de l'an 2000.[25]

La formation de cette tradition de lecture signifie qu'une tradition orale s'est établie à côté de la transmission écrite de la Torah, mais non pas comme une interprétation qui complète la tradition écrite, mais comme rendant univoque au niveau phonétique, morphologique et sémantique le texte qui était fixé de manière insuffisante par les consonnes écrites. On peut même constater que les Samaritains ont accordé la priorité à la lecture du texte, transmise par oral, par rapport au texte écrit. Un signe en est qu'on laisse à l'écrivain d'un manuscrit samaritain le choix d'ajouter ou d'ignorer les *matres lectionis*, tant que cette différence d'écriture n'entre pas en collision avec la lecture transmise par oral.[26]

---

23 Voir Schorch, *Die Vokale*, 61.
24 Voir Ben-Hayyim, *A Grammar*, 6ss.
25 I. Tsedaka, *Torah samaritaine* (en hébreu et en écriture samaritaine) (Holon, 2000).
26 Tal constata la chose suivante : « The extant manuscripts [*sc.* of the Samaritan Pentateuch] vary considerably in the predilection of various scribes for *scriptio plena* or *defectiva*, with no discernible trend towards one way or the other of expressing vowels. Presumably, the meticulousness with which the pronunciation of the Pentateuch was taught throughout the ages, generation after generation, hindered the development of a corpus of fixed scribal rules […]. » A. TAL, « Observations on the orthography of the Samaritan Pentateuch », in V. Morabito, A. D. Crown, L. Davey (eds), *Samaritan researches, vol. V: Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12 1996) and of the special section of the*

La formation d'une tradition de lecture samaritaine a une double importance pour la question de l'origine des Samaritains

(1) La datation de cette tradition au 2e/1er siècle avant J.-Chr. est une indication supplémentaire que les Samaritains commencent à vivre à part à cette époque.

(2) La formation d'une tradition orale, qui prend le rôle-clé dans la stabilisation du texte, implique un changement sociologique au niveau religieux.

Ce deuxième point va être développé davantage dans ce qui suit. Des recherches dans le domaine de la « oral history » ont démontré qu'il existe un rapport étroit entre la formation d'une telle tradition et la formation d'un groupe. Les traditions orales deviennent une partie essentielle de l'identité du groupe, qui est marquée et renforcée par elle :

> [D]ie mündliche Tradition [ist] kein Ausdrucksmittel des einzelnen ..., sondern der Gruppe. ... Der Prozeß der mündlichen Tradition als soziales Produkt setzt insofern ein esoterisches Moment voraus, als eine öffentliche oder private Gruppe ihre Identität durch die von ihr kontrollierte Überlieferung eines Gedankengutes definiert, verteidigt oder ideologisch begründet.[27]

Ces considérations s'appliquent, à mon avis, à la formation de l'identité propre d'un groupe samaritain. Car la tradition de lecture samaritaine orale se développe en rapport étroit avec la naissance de la communauté samaritaine. Elle est donc un indicateur pour la formation du groupe qui commence. Dans cette formation du groupe, la tradition de lecture orale a une double fonction. A l'intérieur, elle est un moyen d'identification, tandis qu'elle marque la frontière de la communauté samaritaine à l'extérieur, vis-à-vis des autres milieux de la tradition judéo-israélite, et en particulier plus tard vis-à-vis du Judaïsme rabbinique.

Jusqu'à la fin du 2e siècle avant J.-Chr., la relation entre les différents milieux de la tradition judéo-israélite, à l'époque du deuxième temple,

---

ICANAS Congress (Budapest July 7-11 1997) (Sydney, 2000), 1.26-1.35, spécialement 1.35. La transmission judéo-masorétique montre une certaine dominance de la transmission orale de la Bible par rapport à la transmission écrite dans la différentiation entre Ketib et Qere.

27 F. Vouga, « Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest: Die Wahrheit des Evangeliums nach Paulus und Markus », in G. Sellin, F. Vouga (eds), *Logos und Buchstabe: Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike* (TANZ 20 ; Tübingen, Basel, 1997), 195-209, spécialement 200. Vouga se réfère à une étude de J. Vansina, *Oral tradition as history* (London, ^{3}1992).

était dominée par la conscience d'une racine éthique, culturelle et religieuse commune. Le point de référence de ces forces était la Torah transmise par écrit, même s'il apparaît évident que c'était plus la valeur symbolique du document commun à tous, qui fut importante, que son texte unifié. Celui-ci ne semble pas avoir joué un rôle décisif. En tout cas, les manuscrits trouvés à Qumrân montrent qu'au moins jusqu'au 1er siècle après J.-Chr. différentes formes du texte de la Torah étaient en circulation.

Contre cet effet de la Torah transmise par écrit, la tradition de lecture orale samaritaine naissante déploie dès le 2e siècle avant J.-Chr. une force centrifuge. Elle permit à la communauté samaritaine de se mettre en une toute nouvelle relation avec l'héritage commun. Dans cette nouvelle relation entre Samaritains et Juifs ce furent moins les similitudes que les différences qui prirent le dessus.

3. Le 2e siècle avant J.-Chr. comme « tournant » : la formation de cultures de lecture chez les Samaritains et chez les Juifs

La séparation des Samaritains d'une tradition judéo-israélite commune n'est pas seulement importante pour les origines de la communauté samaritaine et l'histoire samaritaine ultérieure. Il me semble que la séparation marque aussi le début d'un processus, qui affecte l'ensemble de la tradition judéo-israélite et la transforme de manière profonde. En effet, différents groupes distincts se sont développés avec des traditions de lecture transmises par oral, propres à chaque groupe, qui viennent compléter les transmissions écrites de la Torah. La dynamique de la formation d'identité se déplace de la transmission écrite de la Torah par une élite lettrée vers la *lecture* des textes par toute la communauté. A cause de ce rôle central de la lecture, où une tradition écrite et une tradition orale se chevauchent et s'influencent mutuellement en vertu de la nature de l'écriture hébraïque, je suggère l'expression de la *culture de lecture*.

Qu'une telle culture de lecture ne se limite pas à la communauté samaritaine, est prouvé à mon avis par l'analyse des sources judéo-hellénistiques, qumrâniennes et rabbiniques, faite par Adiel Schremer. Schremer montre en effet qu'un changement du milieu religieux s'est produit dans le Judaïsme au 1er siècle avant J.-Chr. Ce changement eut pour résultat un autre rapport à la tradition. Les normes religieuses ne sont plus fondées sur un rattachement sommaire à une tradition des ancêtres, mais sur le recours explicite au texte de la Torah :

> [T]he appeal to the written text of the Torah as an authoritative source for halakhic matters, and as a means by which one is able to discuss halakhic questions, was a revolutionary innovation of first-century BCE Judaism, and it was actually unknown prior to that era.[28]

Alors qu'avant le 1er siècle avant J.-Chr. la Torah était une norme religieuse plutôt symbolique selon Schremer, dans le Judaïsme du 1er siècle avant J.-Chr., certains passages du texte devinrent l'autorité religieuse décisive. Ce développement présuppose que la Torah ne soit pas uniquement transmise dans les manuscrits, mais qu'elle soit connue de tous et présente dans la vie religieuse. C'est la raison qui explique qu'à cette époque naissent les institutions de la lecture régulière et publique de la Torah,[29] de l'étude de la Torah[30] et, dans ce même environnement, la tradition de lecture fixée, qui est à la base de la culture de lecture. Ainsi, certains manuscrits bibliques de Qumrân montrent des indices clairs de l'apparition d'une tradition de lecture dans la communauté de Qumrân.[31] En plus, la « règle de la communauté » prouve que la lecture publique dans la communauté de Qumrân est considérée comme importante. Elle constitue en effet l'identité du groupe :

---

28 A. Schremer, « "[T]he[y] did not read in the sealed book": Qumran halakhic revolution and the emergence of Torah study in Second Temple Judaism », in D. Goodblatt, A. Pinnick, D. R. Schwartz, *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in light of the Dead Sea scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31 January, 1999* (Studies on the texts of the desert of Judah XXXVII ; Leiden, Boston, Köln, 2001), 105-126, spécialement 123. Nodet écrit quelque chose de semblable (mais avec une autre interprétation) dans l'introduction à la traduction anglaise de son *Essai sur les origines du Judaïsme : de Josué aux Pharisiens*, Paris, 1992 : « [T]he rabbinic tradition, in its oldest layers, shows no sign of a biblical foundation, but only of secondary offshoots from the Bible [...] Oral tradition predominates, similar to the ancestral customs characteristic of the Pharisees according to Josephus, and these are anything but a jurisprudence drawn from the Bible. » Nodet, *In search*, 10. En toile de fond, on peut également consulter D. M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature* (Oxford, 2005), 177-285.

29 Des témoignages sûrs d'une lecture publique de la Torah commencent seulement avec Philo : « It is not until we reach the first century CE that we have clear statements asserting regular public reading of Scripture. Both Philo and Josephus refer to weekly readings on the Sabbath. » D. Goodblatt, « Judean nationalism in the light of the Dead Sea scrolls », in Goodblatt, Pinnick, Schwartz (eds), *Historical perspectives*, 3-27, spécialement 16. Cf. aussi A. I. Baumgarten, *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 ; Leiden, New York, Köln, 1997), 120ss.

30 Cf. Schremer, *They did not read*, 126.

31 Voir Schorch, *Die Vokale*, 53.

« Et que les Nombreux veillent en commun durant un tiers de toutes les nuits de l'année pour lire le Livre et pour étudier le droit et pour bénir en commun » (1QS VI,7-8, traduction: A. Dupont-Sommer).[32]

Schremer date le tournant, qu'il observe lui-même, d'une religiosité orientée vers la tradition, à une religiosité orientée vers le texte (Schremer parle de « returning to the text »)[33] au 1er siècle avant J.-Chr. Cependant, à la lumière des deux premiers points de cette étude, sur l'origine de la communauté samaritaine, il me semble que ce développement n'a pas commencé au 1er siècle seulement, mais déjà à la fin du 2e siècle avant J.-Chr. Dans cette perspective, la naissance de la communauté samaritaine apparaît comme le premier résultat important de la révolution de lecture. Au tournant du 2e au 1er siècle avant J.-Chr., on peut ainsi constater dans la culture judéo-israélite des développements simultanés à plusieurs niveaux et liés entre eux :

(1) Des groupes qui se distinguent des autres et produisent des identités propres commencent à émerger.

(2) A la place du rattachement antique à la tradition, l'observation religieuse de la Torah et l'étude de ses textes deviennent prioritaires.

(3) Des institutions de lecture de la Torah et de l'étude de la Torah voient le jour.

(4) On assiste à la naissance de traditions de vocalisation solides.

Il apparaît clairement que dans ces bouleversements, la Torah a joué un rôle décisif. Le changement essentiel dans l'utilisation de ce texte s'exprime autant dans l'introduction de la « preuve écrite » pour fonder les décisions de loi religieuse, que dans la formation d'une tradition de lecture de la Torah définitive, créant un nouveau cadre de référence : la culture de lecture. Il paraît donc approprié de comprendre le processus de sa formation comme une révolution des « médias ». L'introduction de l'imprimerie en Europe est une analogie moderne de portée compara-

---

32 A. Dupont-Sommer, « Règle de la communauté », in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade ; Paris : Gallimard, 1987), 3-46, spécialement 26. Martin Jaffee écrit au sujet de ce passage: « ... textual study is represented as a collective act incumbent upon the entire community. We may assume that individuals could and did study texts on their own – certainly scribes would have done so in the course of their production and transmission of texts. But this passage specifies that the community as a whole should ideally be devoted to continual textual study over and above any private engagement with textual learning. » M. S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE* (Oxford, 2001), 34.

33 Schremer, *They did not read*, 126.

ble.[34] La révolution des médias a eu lieu dans le Judaïsme de la fin du 2e siècle avant J.-Chr. jusqu'au 1er siècle après J.-Chr. Les élites intellectuelles[35] y ont revendiqué une nouvelle autorité durable. En même temps, les traditions orales,[36] encadrant les textes, se sont fixées. Le résultat en fut une nouvelle forme de communication religieuse et sociale, qui caractérise et marque autant le Judaïsme que la communauté samaritaine. L'institution centrale de cette nouvelle forme de communication était et reste la lecture transmise de manière orale de l'écrit religieux fondateur.

A mon avis, il faut répondre par oui à la question de ce colloque : est-ce que le 2e siècle avant J.-Chr. doit être évalué comme un tournant dans l'histoire des écritures de l'Ancien Testament ? Cependant, la perspective de cette étude suggère que ce tournant n'a commencé que dans la deuxième moitié du 2e siècle avant J.-Chr. et s'est probablement poursuivi jusqu'au 1er siècle après J.-Chr.

Bibliographie

Alon G., « The origin of the Samaritans in the halakhic tradition », in G. Alon, *Jews, Judaism and the classical world: Studies in Jewish history in the times of the Second Temple and Talmud* (Jerusalem, 1977), 354-373.

Baumgarten A. I., *The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 55 ; Leiden, New York, Köln, 1997).

Barag D., « New Evidence on the Foreign Policy of John Hircanus », *INJ* 12 (1992-1993), 1-12.

Ben-Hayyim Z., *A Grammar of Samaritan Hebrew: based on the recitation of the Law in comparison with the Tiberian and other Jewish traditions* (A revised edition in English with assistance of Abraham Tal ; Jerusalem, Winona Lake, Indiana, 2000).

---

34 Sur la base d'une théorie du système, Michael Giesecke a entrepris une analyse complète des conséquences qu'a entraîné l'invention de l'impression européenne. Voir M. Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien* (Frankfurt / M., 1998).

35 Cf. Giesecke, *Der Buchdruck*, 30-32. Au sujet de la stabilité accordée à la forme écrite des passages de la Bible hébraïque, on peut rappeler les tables de la loi, 153 ; C. Dohmen, *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge 62 ; Frankfurt / M., ^{2}1987), 134-138.

36 Cf. Vouga, *Mündliche Tradition*, 200.

Carr D. M., *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature* (Oxford, 2005).

Coggins R. J., *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered* (Atlanta, Georgia, 1975).

Crown A. D., « Redating the schism between the Judaeans and the Samaritans », *JQR* 82 (1991), 17-50.

Delcor M., « Hinweise auf das samaritanische Schisma im Alten Testament », *ZAW* 74 (1962), 281-291.

Dexinger F., « Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen », in F. Dexinger, R. Pummer, *Die Samaritaner* (Wege der Forschung 604 ; Darmstadt, 1992), 67-140.

Dohmen C., *Das Bilderverbot: seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62 ; Frankfurt / M., [2]1987), 134-138.

Dupont-Sommer A. (trad.), « Règle de la communauté », in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade ; Paris, 1987), 3-46.

Egger R., « Josephus Flavius and the Samaritans: aspects of the origin of the Samaritans and of their early history », in A. Tal, M. Florentin, *Proceedings of the First International Congress of the Société d'études samaritaines, Tel Aviv, April 11-13, 1988* (Tel Aviv, 1991), 109-114.

Egger R., *Josephus Flavius und die Samaritaner: eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner* (NTOA 4 ; Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1986).

Eshel E., Eshel H., « Dating the Samaritan Pentateuch's compilation in light of the Qumran Biblical Scrolls », in W.W. Fields et al. (eds), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS XCIV; Leiden, Boston, 2003), 215-240.

Gaster M., *The Samaritan oral law and ancient traditions. Vol. 1: Samaritan Eschatology* (London 1932).

—, *The Samaritans, their history, doctrines and literature,* (Oxford, 1925).

Giesecke M., *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien* (Frankfurt / M., 1998).

Goodblatt D., « Judean nationalism in the light of the Dead Sea scrolls », in D. Goodblatt, A. Pinnick, D. Schwartz R. (eds), *Historical perspectives: from the Hasmoneans to Bar Kokhba in light of the Dead Sea scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and*

Associated Literature, 27-31 January, 1999 (Studies on the Texts of the Desert of Judah XXXVII ; Leiden, Boston, Köln, 2001), 3-27.

Hjelm I., *The Samaritans and early Judaism: a literary analysis* (JSOT.SS 303 ; Sheffield, 2000).

Jaffee M. S., *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE-400 CE* (Oxford, 2001).

Magen Y., Misgav H., Tsefania L., *Mount Gerizim Excavations, Vol. I The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judaea and Samaria Publications 2 ; Jerusalem, 2004).

Mor M., « Samaritan History: 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period », in A. D. Crown (ed.), *The Samaritans* (Tübingen, 1989), 1-18.

Nodet E., *Essai sur les origines du judaïsme : de Josué aux Pharisiens*, Paris, 1992.

—, *In search of the origins of Judaism: from Joshua to the Mishna* (JSOT.SS 248, Sheffield, 1997).

Pummer R., « Die Samaritaner heute », Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum ; Theologische Fakultät Leipzig 15/16 (1999), 66-86.

Purvis J. D., *The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect* (Harvard Semitic Monographs 2 ; Cambridge, MA, 1968).

Schorch S., *Die Vokale des Gesetzes: Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora. Band 1: Genesis* (BZAW 339 ; Berlin, New York, 2004).

Schremer A., « "[T]he[y] did not read in the sealed book": Qumran halakhic revolution and the emergence of Torah study in Second Temple Judaism », in D. Goodblatt, A. Pinnick, D.R. Schwartz (eds), *Historical Perspectives*, 105-126.

Tal A., « Observations on the orthography of the Samaritan Pentateuch », in V. Morabito, A.D. Crown, L. Davey (eds), *Samaritan researches, vol. V: Proceedings of the Congress of the SES (Milan July 8-12 1996) and of the special section of the ICANAS Congress (Budapest July 7-11 1997)* (Sydney, 2000), 1.26-1.35.

Tsedaka I., *Torah samaritaine* (en hébreu et en écriture samaritaine) (Holon, 2000).

VanderKam J. C., Recension de Hjelm, The Samaritans and early Judaism (2000), *JAOS* 122 (2002), 172s.

Vansina J. *Oral tradition as history* (London, [3]1992).

Vouga F., « Mündliche Tradition, soziale Kontrolle und Literatur als theologischer Protest: Die Wahrheit des Evangeliums nach Paulus und Markus », in G. Sellin, F. Vouga (eds), *Logos und Buchstabe:*

Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike (TANZ 20 ; Tübingen, Basel, 1997), 195-209.

Zsengellér J., « Samaritánusok az ókori zsidó irodalomban (« Les Samaritains dans la littérature juive ancienne » en hongrois) », in J. Zsengellér (ed.), *ספר יוסף - Széfer Jószéf: A tanítványok tanulmánykötete a tanítóméster (Rabbi), Prof. Dr. Schweitzer József tiszteletére, 80. születésnapja alkalmából* (Budapest, 2002), 39-94.

—, *Gerizim as Israel: Northern Tradition of the Old Testament and the Early Traditions of the Samaritans* (Utrechtse Theologische Reeks 38 ; Utrecht, 1998).

La finale de Malachie sur Elie (Ml 3,23-24). Son influence sur le livre de Malachie et son impact sur la litterature posterieure

Innocent Himbaza

Introduction

Pour le livre de Malachie, la tradition rabbinique n'a transmis que deux cas de corrections de scribes (*tiqqûné sopherim*). Il s'agit d'abord de Ml 1,12 où le texte dit « ואתם מחללים אותו : mais vous, vous le [le nom] profanez », alors qu'auparavant la lecture était « vous me profanez ». Il s'agit ensuite de Ml 1,13 « והפחתם אותו : vous la [la table[1]] dédaignez », à la place de « vous me dédaignez ». Les changements auraient été effectués pour une raison théologique : protéger Dieu de la profanation et du dédain de l'homme. Précisons néanmoins que les sources juives contenant l'indication de Ml 1,12 sont plus tardives et moins nombreuses que celles qui attestent Ml 1,13[2] et que les études récentes sur ces deux cas les considèrent comme de faux *tiqqûnim*.[3] Les autres témoins textuels s'accordent avec le texte massorétique.

Cela ne veut cependant pas dire que le texte de Malachie n'a pas connu d'éventuelles autres retouches textuelles. Cela ne veut pas dire non plus que les *tiqqûné sopherim*, dans le sens où ils sont souvent limités,[4] soient les seules marques de l'évolution textuelle et théologique du livre de Malachie.

---

1 Etant entendu que la table, שולחן, est au masculin en hébreu.

2 C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36 ; Freiburg Schweiz, Göttingen, 1981), 55.

3 McCarthy, *The Tiqqune Sopherim*, 111-115. Dans une récente thèse sur les *tiqquné sopherim* (Strasbourg, 2004), René Pfertzel n'évoque même pas les cas de Malachie.

4 C'est-à-dire des retouches textuelles théologiques visant à atténuer les expressions indélicates pour Dieu ou ses traits trop anthropomorphiques. Voir D. Barthélemy, « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in id., *Etu-*

En dehors de ces deux corrections discutées, trois dossiers ont attiré mon attention.

D'abord, la question de savoir s'il faut maintenir les accusations du Seigneur dans le cadre national en mettant face à face prêtres et peuple, ou bien lire certaines accusations dans un cadre international mettant face à face Israël et les nations. Cette question trouve un écho par exemple en 2,9 où à la place de « je vous ai rendu méprisables devant tout le peuple (לכל העם) » du TM et de quelques manuscrits de la LXX, nous avons « je vous ai rendus méprisables devant tous les peuples » dans la Vetus Latina (omnes gentes), la Vulgate (omnibus populis) et quelques autres manuscrits de LXX. Du côté hébreu, nous savons que Kennicott et De Rossi ont recensé plusieurs manuscrits et éditions datés entre le 12e et le début du 16e siècle qui lisent également le pluriel (לכל העמים).[5] Peut-on dès lors penser que le TM a mis le texte au singulier pour éviter l'accablement d'Israël face aux nations ? Sans vouloir faire l'amalgame, rappelons que cette distinction devant Dieu entre Israël et les nations en faveur de ces dernières est connue en Ml 1,11. Cependant dans le contexte de Ml 2,9, la lecture du TM me semble préférable.

Le deuxième dossier est le débat sur la répudiation. En effet, en Ml 2,16 le Seigneur dit haïr la répudiation. D'une part, la construction grammaticale de cette phrase est difficile et semble corrompue. Une note de la TOB (1998) signale par exemple que l'hébreu ne donne pas de sens. D'autre part, cette lecture adoptée semble contredire la disposition de Dt 24,1-4 sur la question de la répudiation, puisque ce passage la suppose (sans la fonder). Or, les autres témoins textuels de Ml 2,16, datés au 2e siècle av. J.-Chr., sont majoritairement contre le texte massorétique à ce sujet.[6] Leur lecture semble s'accorder avec le passage cité de Dt. Ces divergences de lecture reflètent probablement le débat et les prises de position sur la répudiation et le divorce dans les différents milieux juifs à cette période. C'est le même débat qu'on voit se prolonger à l'époque de Jésus (Mt 5,31-32 ; 19,1-9 ; Mc 10,1-11 ; Lc 16,18).

Ces deux dossiers méritent une étude plus approfondie qui ferait le point sur l'évolution théologique des questions qu'ils posent.

---

des d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1978), 91-110.

5 B. Kennicott, *Vetus Testamentum Hebraicum ; cum variis lectionibus*, *Tomus secundus* (Oxonii, 1780), 304 ; J. B. De Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti Librorum*, *Vol. III,* (Reprint of the edition Parma : Bodoni, 1786) (Amsterdam, 1970), 225.

6 Voir R. Fuller, « Text-Critical Problems in Malachi 2,10-16 », *JBL* 110 (1991), 47-57.

Enfin, le texte communément appelé l'appendice de Malachie (Ml 3,22-24) a suscité mon intérêt. Il s'agit particulièrement des versets concernant Elie le prophète en Ml 3,23-24. C'est sur ce troisième dossier que j'aimerais m'attarder. Il me semble, en effet, que ces deux versets, non seulement apportent certains éléments nouveaux au reste du texte de Malachie, mais encore modifient certaines de ses orientations théologiques. Le propos de cet article est de rendre compte de cette situation en la replaçant dans le cadre d'un tournant théologique à une époque précise, soit la fin du 3e et le début du 2e siècle av. J.-Chr. A cause de l'influence que ce court texte exerce sur le reste du livre, je préfère parler de la finale plutôt que de l'appendice de Malachie.

1. Questions de datation

La grande question qui se pose au sujet de la finale de Malachie concernant Elie est la date qu'il faut lui assigner. Il est probable que la finale concernant Moïse (Ml 3,22) soit également tardive, comme beaucoup d'auteurs l'ont déjà suggéré. Cependant, elle peut tout à fait s'intégrer dans la ligne du reste du texte de Malachie. Par contre, la finale concernant Elie va au-delà du premier message du prophète.[7] C'est la raison pour laquelle je me limite à cette finale.

La tradition rabbinique rapporte que « les hommes de la grande assemblée ont écrit Ezéchiel, les douze petits prophètes, Daniel et le rouleau d'Esther » (Talmud Babli, *Baba Bathra* 15a). A part les interprétations qui laissent comprendre que les hommes de la grande assemblée ont seulement édité ces textes,[8] cette phrase ne donne pas de précisions quant à la date de cette édition.

Certains commentateurs continuent de considérer ce texte comme faisant anciennement partie de la composition du reste du livre de Malachie au milieu du 5e siècle av. J.-Chr.[9] Cependant, de plus en plus de cher-

---

[7] Voir B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, 1979), 495-496.

[8] Voir I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin in Four Volumes* (Trad. Maurice Simon, London, 1935), 71. Pour Blenkisopp, les groupes anonymes de la période tardive du second temple qui ont édité les livres prophétiques les ont marqués de leur point de vue apocalyptique. J. Blenkisopp, « The Formation of the Hebrew Bible Canon : Isaiah as a Test Case », in L. M. McDonald, J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate* (Peabody, Massachusetts, 2002), 53-67, spécialement 65-66.

[9] B. Glazier-McDonald, *Malachi. The Divine Messenger* (SBL Dissertaton Series 98 ; Atlanta, 1987), 243-270. P. A. Verhoef, *The Book of Haggai and Malachi* (NICOT ; Grand Rapids, Michigan, 1987), 160-164, 337-346 ; D. N. Freedmann « The Forma-

cheurs le voient comme un ajout ultérieur. La comparaison philologique entre le reste du texte de Malachie et cette finale montre qu'il y a des dissemblances syntactiques. La formule אנכי שלח לכם (je vous envoie) ne correspond pas au langage habituel de Malachie qui utilise plutôt אני. Elie, dont la forme du nom en hébreu, אליה, est une variation tardive de אליהו, n'est pas évoqué ailleurs dans les douze Prophètes.[10] L'argument principal est que, du point de vue de la critique littéraire interne, le thème du retour d'Elie le prophète est complètement étranger au reste du livre.[11] Ce thème constitue d'ailleurs une nouveauté dans la littérature biblique. C'est pourquoi certains pensent que cette finale a été ajoutée plus tard soit à cause de l'influence hellénistique,[12] soit dans le cadre de la délimitation du corpus des Prophètes comme deuxième ensemble distinct de la Torah.[13] Plusieurs études récentes datent cette délimitation à la fin du 3e ou au début du 2e siècle av. J.-Chr. En tenant compte du fait que Ben Sira parle des douze Prophètes (49,10) et fait allusion au retour d'Elie en 48,10, je place cette délimitation du corpus prophétique avant 180-175, date de l'oeuvre de Ben Sira lui-même.[14] Pour la finale de Ma-

---

tion of the Canon of the Old Testament : The Selection and Identification of the Torah as the Supreme Authority of the Postexilic Community », in J. R. Huddlestun (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman, Volume One : History and Religion* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 1997), 470-484 ; M. H. Floyd, *Minor Prophets*, *Part 2* (FOTL XXII ; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 2000), 612-614.

10 K. Marti, *Das Dodekapropheton erklärt* (KHC XIII ; Tübingen, 1904), 478-479 ; A. E. Hill, *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25d ; New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1998), 363-390.

11 On sait que la popularité d'Elie a augmenté dans le Judaïsme à l'époque hellénistique. Voir R. L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32 ; Waco, Texas, 1984), 342; Verhoef, *The Book of Haggai and Malachi*, 345-346.

12 J. M. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi* (ICC ; Edinburgh, 1912), 82-85.

13 W. Rudolph, *Haggai — Sacharja 1-8 — Sacharja 9-14 — Maleachi, Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen* (KAT XIII 4 ; Gütersloch, 1976), 290-299 ; T. Römer, « Origines des messianismes juif et chrétien. Transformations de l'idéologie royale », in J.-C. Attias, P. Gisel, L. Kaennel (eds.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religions en perspective 10 ; Genève, 2000), 13-29, spécialement 26 ; A. de Pury, « Le canon de l'Ancien Testament », in T. Römer, J.-D. Macchi, C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49 ; Genève , 2004), 17-39, spécialement 34-37.

14 I. Himbaza, « Malachie », in Römer, Macchi, Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 469-475. A la suite de Beckwith (1985), Arie van der Kooij place la division entre les Prophètes et les autres livres en 164 av. J.-Chr. A. van der Kooij, « The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem », in A. Van der Kooij, K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Reli-*

lachie, Steck parle d'une date entre 220 et 190 ou globalement du début du 2e siècle av. J.-Chr.[15] En général, les publications postérieures à ses recherches ne le contestent pas sur ce point précis.[16]

Alors que de nombreux chercheurs sont d'avis que la version du TM est plus ancienne,[17] d'autres, comme Jones, pensent que le texte le plus ancien de Ml 3,23-24 est celui de la LXX. Celle-ci parle de la venue d'Elie le Tishbite qui restaurera le coeur des parents vers les enfants et le coeur des voisins envers les autres. Le verset qui évoque Moïse est placé à la fin du texte après celui qui évoque Elie. Selon Jones, dans cette disposition et dans cette forme, le texte de Ml 3,22-24 était limité à l'horizon de Malachie. Elie avait été évoqué pour identifier le messager de 3,1. C'est dans le cadre de l'horizon plus grand de la Torah et des Prophètes que ce texte a été modifié tel qu'il est actuellement dans le TM.[18] Vue dans cette optique, la finale de Malachie sur Elie dans le TM serait le résultat d'une retouche textuelle au 2e siècle av. J.-Chr.

2. La fin et le retour de la prophétie

La question de la fin et du retour de la prophétie a déjà fait couler beaucoup d'encre. Sans rouvrir tout le dossier, j'aimerais prendre position sur cette question, je me limiterai ensuite au contexte étroit du livre de Malachie. Je suis de ceux qui pensent qu'en un certain moment, la prophétie en tant qu'institution autonome a été combattue et écartée par les

---

gions (LISOR), Held at Leiden 9-10 January 1997 (Studies in History of Religions LXXXII ; Leiden, Boston, Köln, 1998), 17-40.

[15] O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThS 17 ; Neukirchen-Vluyn, 1991), 144-166, 177, 198. Une étude sur les étapes de la formation du livre de Malachie venait de paraître avant la publication de Steck. Voir E. Bosshard, R. G. Kratz, « Maleachi im Zwölfprophetenbuch », *BN* 52, 1990, 27-46. Les deux auteurs évoquaient les mêmes dates pour la finale sur Elie.

[16] P. L. Redditt, « Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve », in J. W. Watts, P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOT.SS 235 ; Sheffield, 1996), 245-268; P. L. Redditt, « The Formation of the Book of the Twelve: A Review of Research », in P. L. Redditt, A. Schart (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325 ; Berlin, New York, 2003), 1-26. Cependant voir J. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218 ; Berlin, New York, 1993), 182-212.

[17] Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi*, 83 ; Smith, *Micah-Malachi*, 340, 342 ; Hill, *Malachi*, 366, 374.

[18] B. A. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (SBL Dissertation Series 149 ; Atlanta, Georgia, 1995), 236-237.

autorités religieuses constituées principalement par les prêtres[19]. On donne plusieurs raisons de la fin de la prophétie : l'absence de l'audience royale, la destruction du temple, l'autorité accordée à la Torah de Moïse à l'époque d'Esdras-Néhémie, la publication du Pentateuque en tant qu'œuvre littéraire, le discrédit des oracles non réalisés ou encore l'avènement de l'empire hellénistique[20]. La fin de la prophétie correspondrait à l'émergence des « messagers »[21]. Selon la Tosefta *Sota* 13,2, le Midrash *Cantique Rabba* VIII,9,3 et le Talmud de Babylone *Sanhedrin* 11a, le Saint Esprit a quitté Israël avec la mort des derniers prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. Flavius Josèphe (*Contre Apion* I,40) affirme que la prophétie continua jusqu'à Artaxerxès[22]. Dès lors, la question qui se pose est de savoir quand et sous quelle forme la prophétie est revenue, puisqu'au 1er siècle, comme dans le NT, on voit des prophètes[23] et le don de prophétie est mis en avant par Paul (1Cor 14,1-5).

On peut observer le retour sur scène de la prophétie à travers deux axes : les retouches textuelles[24] et la littérature apocalyptique[25]. En effet,

---

19 Les textes qu'on cite souvent pour soutenir cette idée de la fin de la prophétie sont eux-mêmes discutés (Za 13,1-6 ; Ps 74,9 ; 1Mac 9,27 ; etc.). Selon R. J. Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (Cahiers de la Revue Biblique 24 ; Paris, 1988), 31, « les cercles judéens tendaient ainsi à éliminer de la communauté ceux qui prétendaient être des prophètes et qui n'avaient qu'à disparaître, honteux et méprisés ».

20 E. E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (Cambridge, Massachusetts and London, England, Ed. in one volume, 2001), 564-567 ; Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les psaumes*, 29-37 ; B. D. Sommer, « Did Prophecy Cease ? Evaluating a Reevaluation », *JBL* 115 (1996), 31-47 ; W. M. Schniedewind, *Comment la Bible est devenue un livre, La révolution de l'écriture et du texte dans l'ancien Israël* (Traduction Simone et Maurice Montabrut, Paris, 2006), 221-223.

21 E. Conrad, *Reading the Latter Prophets. Toward a New Canonical Criticism* (JSOT.SS 376 ; London, New York, 2003), 253-255.

22 Voir également *Apocalypse syriaque de Baruch* (II *Baruch*) 85,1-3.

23 Pour une synthèse sur la question, voir H. B. Huffmon, J. J. Schmitt, J. Barton, M. E. Boring, art. « Prophecy », *ABD* 5, 477-503 ; L. Ramlot, E. Cothenet, art « Prophetisme », *DBS* VIII, 811-1337 ; H.-P. Müller, art. « נָבִיא nabî' », *TWAT* V, 140-163 (= *TDOT* IX, 129-150).

24 Voir par exemple le cas de 2R 9,4 en A. Schenker, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Fribourg , Göttingen, 2004), 127-128. W. J. Bergen, *Elisha and the End of Prophetism* (JSOT.SS 286 ; Sheffield, 1999), 162-169, intitule tout le passage de 2R 9-13 : « Elijah Returns ».

25 Dans ce sens, voir J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion* (BZAW 124 ; Berlin, New York, 1971), 91-109. Le débat sur la prophétie qui continue à travers les Lévites-chantres comme cela apparaît dans le livres des Chroniques n'est pas encore clos. Voir Tournay, *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes*, 39-48 ; R. Kuntzmann, « La fonction prophétique en 1-2 Chroniques : du ministère de la Parole au service de l'institution communautaire », in F. Diedrich,

le retour des prophètes est annoncé comme un élément eschatologique. Cet aspect eschatologique réhabilite le prophète qui jouera un grand rôle en tant que préparateur du peuple. L'annonce du retour de la prophétie quelque temps avant l'époque maccabéenne, à la fin du 3e ou au début du 2e siècle av. J.-Chr, fait qu'on ne peut plus ignorer le rôle du prophète. La finale de Malachie sur Elie est à comprendre dans ce contexte.[26] Cependant la prophétie a changé. Dans la littérature apocalyptique, on attend le retour d'un ancien prophète de l'histoire, ou bien on redécouvre une parole prophétique plus ancienne (Daniel). Le nouveau prophète se dissimule sous le patronyme d'un personnage ancien. Tout en agissant comme un prophète, il ne se déclare pas « prophète » lui-même et il reçoit les instructions de la part d'un ange et non directement de Dieu, etc. Au 1er siècle ap. J.-Chr. certains se disent prophètes ou sont considérés comme tels pour remplir une mission eschatologique.[27]

La finale de Malachie sur Elie partage des aspects de la littérature apocalyptique. Nous allons voir qu'en certains points, elle influence ou réoriente la ligne théologique de tout le livre de Malachie.

B. Willmes (Hrsg.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Festschrift für Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag* (Würzburg, 1998), 245-258 ; A. Schenker, « Le Psautier – livre de la prière liturgique chrétienne » in M. Klöckener, B. Bürki, A. Join-Lambert (éds.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie* (Fribourg, 2006), p. 125-136. Schenker évoque les retouches dans la version du texte hébreu massorétique de 1Chr 25,1-7, allant « vers une spiritualisation de la musique et du chant sous la direction de David » . Voir spécialement 127-129.

26 Voir également F. Crüsemann, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17-2Kön 2)* (Kaiser Taschenbücher ; Gütersloh, 1997), 149-160.

27 Voir la discussion en R. Leivestad, « Das Dogma von der prophetenlosen Zeit », *NTS* 19 (1973), 288-299 ; P. W. Barnett, « The Jewish Sign Prophets – AD. 40-70. Their Intentions and Origin », *NTS* 27 (1981), 679-697 ; F. Greenspahn, « Why Prophecy Ceased », *JBL* 108 (1989), 38-49 ; Sommer, « Did Prophecy Cease ? Evaluating a Reevaluation » 31-47; B. T. Viviano, « The Dogma of the Prophetless Time in Judaism. Does Prophecy Cease with Christ for Christians ? », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 213 ; Fribourg, Göttingen, 2005), 418-431.

3. Lire Malachie avec ou sans la finale sur Elie

a. Réhabilitation de la prophétie

La finale de Malachie change la perspective du livre sur la question de la prophétie. En effet, le livre de Malachie sans sa finale s'oppose à la prophétie en tant qu'institution autonome. Dans la mesure où le prêtre a repris les prérogatives du prophète, le rôle de celui-ci devient superflu.[28] C'est le prêtre qui est le messager du Seigneur (2,4-7). Malachie exhorte les prêtres à mériter leur rôle de messagers du Seigneur sans toutefois faire de distinction entre prêtres et lévites.[29] Il semble être en dialogue avec Aggée. En effet, celui-ci est le prophète messager du Seigneur (Ag 1,12-13) et son rôle est clairement distinct de celui du prêtre à qui on demande les *torot* et qui offre les sacrifices (Ag 2,11-14). Pour Aggée, le prophète a encore sa place et peut même interpeller le prêtre. Cette perspective d'Aggée est refusée par Malachie pour qui ce sont les prêtres qui représentent Dieu et qui, par l'étude de la Torah et

---

[28] Voir la discussion en J. M. O'Brien, *Priest and Levite in Malachi* (SBL Dissertation Series 121 ; Atlanta, Georgia, 1990), 42-44; J. Trublet, « Constitution et clôture du canon hébraïque », in C. Theobald (éd.), *Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques* (Lectio Divina 140; Paris, 1990), 77-187, spécialement 92-103 ; J. C. VanderKam, « Prophecy and Apocalyptics in the Ancient Near East », in J. C. VanderKam, *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Boston, Leiden, 2002), 255-275 ; les articles publiés dans L. L. Grabbe, R. D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships* (JSP.SS 46 ; London, New York, 2003).

[29] Voir O'Brien, *Priest and Levite in Malachi*. La discussion traverse tout le livre. Mais voir les implications, 145-148. Selon Rofé, au 4e siècle av. J.-Chr. il y avait une démocratisation de l'apprentissage et de l'enseignement de la Torah. Les prêtres ne jouaient plus de rôle dans l'instruction du peuple, ce qui constituait une révolution dans l'histoire d'Israël. Le livre des Chroniques daté de cette époque reflète cette situation. Voir A. Rofé, « 'No *Ephod* or *Teraphim*' – *oude hierateias oude delon* : Hosea 3:4 in the LXX and in the Paraphrases of Chronicles and the Damascus Document », in C. Cohen, A. Hurvitz, S. P. Paul (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism* (Winona Lake, Indiana, 2004), 135-149, spécialement 142. Plus tard encore dans certains cercles, on contestait l'autorité des prêtres. Voir M. Grossman, « Priesthood as Authority : Interpretative Competition in First-Century Judaism and Christianity », in J. R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (STDJ XLVI ; Leiden, Boston, 2003), 117-131.

l'accomplissement des sacrifices, peuvent parler en son nom.[30] Cela n'exclut cependant pas qu'auparavant un prêtre ait pu également être prophète.

La finale de Malachie réhabilite subtilement le prophète en tant qu'instrument de Dieu dans son projet pour les humains. Elie le prophète viendra avant le jour du Seigneur. Puisque Elie est bien connu pour avoir été un homme extraordinaire, champion du Seigneur contre les prêtres de Baal, qui a eu le privilège d'être enlevé au ciel, son rôle ne peut être ignoré. La finale de Malachie veut dire que la prophétie a ou aura encore sa place dans la vie du peuple. Du même coup, la présence du prêtre messager du Seigneur et du prophète Elie oblige le lecteur à voir prêtre et prophète comme s'ils étaient côte à côte dans le même rôle ou dans des rôles complémentaires, plutôt que de voir le prophète remplacé par le prêtre.[31]

Il me semble que le débat de la recherche moderne s'inscrit dans ces deux perspectives: 1. Malachie lu sans la finale sur Elie: le prêtre reprend les prérogatives du prophète. 2. Malachie lu avec cette finale: le prêtre et le prophète sont tous les deux les messagers du Seigneur. Le livre de Malachie, tel qu'il est aujourd'hui avec sa finale sur Elie, doit être lu dans cette deuxième perspective.

b. Changement de messager et une nouvelle échéance

Un autre point important est qu'avec l'introduction du prophète Elie, la subtile identification de l'auteur du livre de Malachie avec le messager lui-même,[32] donc probablement aussi un prêtre (-scribe[33]) dans la ligne

---

[30] P. Sacchi, *The History of the Second Temple Period* (JSOT.SS 285 ; Sheffield, 2000), 118, dit que Ml 2,7 reconnaît le monopole des prêtres dans l'interprétation de la loi. Certains chercheurs continuent à penser que le prêtre est mis sur le même plan que le prophète sans le remplacer. Voir Smith, *Micah-Malachi*, 318 ; Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 249-251.

[31] Pour Donald K. Berry, le messager du Seigneur joue les deux rôles de prêtre (2,7) et de prophète (3,1). D. K. Berry, « Malachi's Dual Design: The Close of the Canon and What Comes Afterward », in J.W. Watts, P.R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature*, 269-302, spécialement 290.

[32] H. Junker, *Die Zwölf Kleinen Propheten, II. Hälfte : Nahum Habakuk Sophonias Aggäus Zacharias Malachias, übersetzt und erkärt* (HS VIII ; Bonn, 1938), 221-222 ; K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25 ; Göttingen, 1950), 194 (4. Auflage, 1959, 205) ; Smith, *Micah-Malachi*, 327 ; Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, 287; R. Vuilleumier, *Malachie* (CAT XIc ; Neuchâtel-Paris, 1981), 253-254 ; Redditt, « Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve », 254. Ibn Ezra identifiait ce messager au messie fils de Joseph.

de 2,7, disparaît[34]. L'auteur pensait avoir rempli la mission de messager du Seigneur puisqu'il avertit les prêtres et le peuple en général et les appelle à retourner vers Dieu. Pour l'auteur, plus rien n'empêche le jour du Seigneur, sa venue constitue la prochaine étape. C'est ce jour qui va mettre les choses au clair et il semble imminent.

Avec l'introduction d'Elie le prophète, l'identité du messager change. Ce n'est plus l'auteur du livre, mais désormais celui que l'auteur annonce.[35] C'est dans ce sens que la forme actuelle du livre de Malachie doit être comprise. Or, cette lecture introduit une nouvelle étape entre les avertissements contenus dans le livre et la venue du jour du Seigneur. Puisqu'on sait qu'Elie viendra (il n'est donc pas encore là) avant le jour du Seigneur, qu'il prendra soin de réconcilier les générations, le jour du Seigneur peut encore attendre. L'ajout de la finale semble donc ne pas tenir compte de deux éléments : d'abord, la forte mise en question de Dieu comme un Dieu de justice (2,17 ; 3,14-15), ensuite, l'avènement de Dieu lui-même annoncé pour répondre à cette mise en question (3,5.17-21). C'est pourquoi il faut penser que cette finale a plutôt d'autres préoccupations, comme celles d'unir Loi et Prophètes sous le regard de leurs porte-drapeaux emblématiques que sont Moïse et Elie.[36]

---

33 Voir J. Schaper, « The Priests in the Book of Malachi and their Opponents », in L. L. Grabbe, A. O. Bellis (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOT.SS 408 ; London, New York, 2004), 177-188. Les interprétations qui voient en Esdras l'auteur du livre de Malachie vont dans ce sens. Voir I. Himbaza, « Malachie », in Römer, Macchi, Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 469-475.

34 Il me semble cependant que cette triple identification elle-même (prêtre – messager (prophète) – auteur du livre) résultait du développement littéraire du livre. Pour l'intégration de Ma 2,7 entre les vv. 6 et 8, voir A. Meinhold, *Maleachi* (BK XIV/8 2-3 ; Neukirchen-Vluyn, 2002-2003) 158-161.

35 Cette question est également discutée, certains voyant deux messagers différents en Ml 3,1 et 3,23. Voir K. W. Weyde, *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problem, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288 ; Berlin, New York, 2000), 392-393.

36 B. Gosse, « Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique », *EstBíb* 58 (2000), 513-526. U. Berges, « Who Were the Servants ? A Comparative Inquiry in the Book of Isaiah and the Psalms », in J. C. de Moor, H. F. van Rooy (eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets* (OTS 44 ; Leiden, Boston, Köln, 2000, 1-18, spécialement 3, dit que le fait de mettre ensemble la référence à la Torah de Moïse que les prêtres doivent enseigner d'une part et l'attente eschatologique de la manifestation de Dieu d'autre part, crée une situation explosive.

c. Changement de nature du jour du Seigneur

Lu sans sa finale, le livre de Malachie se termine sur une note positive pour ceux qui craignent Dieu et une note négative pour les hautains. Le dernier *rib* répond à la question de la fin du chap. 2 se demandant « où est le Dieu de justice ». Cette justice se révèlera lors de l'avènement du jour du Seigneur par la récompense des justes et la punition des méchants. Le sort des uns est d'ailleurs lié à celui des autres, puisqu'au moment même où le soleil de justice ayant la guérison dans ses ailes brillera pour les justes, ceux-ci piétineront les méchants qui ne seront que cendre sous leurs pieds. Dans ce cas, le salut est envisagé dans la perspective d'une décision personnelle de devenir juste devant Dieu.

Avec la finale de Malachie, la perspective change. En effet, l'arrivée d'Elie qui précédera le jour du Seigneur est destinée à empêcher les effets néfastes du jour du Seigneur. La démarche individuelle préconisée auparavant est remplacée par une action dont toute la collectivité bénéficie.[37] De plus, dans la mesure où Elie réconciliera tout le monde (le coeur des pères vers les enfants et vice versa), Dieu n'a plus besoin de démontrer autrement qu'il est le Dieu de justice. L'action de son messager suffira à le démontrer. Du même coup, le jour du Seigneur, qui avait la vocation de révéler Dieu en tant que le Dieu de justice sanctionnant chacun selon son oeuvre, n'est plus nécessaire.[38] Dans le contexte du reste du livre de Malachie, le lecteur ne voit pas très bien à quoi va servir l'arrivée de ce jour si Elie *redivivus* le précède.[39]

On pourrait penser que la nécessité de la présence d'Elie avant le jour du Seigneur s'explique par l'incapacité du peuple à revenir à Dieu par lui-même. Il faut donc quelqu'un qui le ramène. Cependant cette lecture se heurterait de nouveau à Ml 3,20 qui évoque l'existence de ceux qui craignent le nom du Seigneur et à qui le soleil de justice est promis.

Le jour du Seigneur en Ml 3,23 peut donc avoir une portée nettement plus large, comme celle que lui donnent les écrits proprement apocalyptiques, à savoir l'établissement du royaume universel et éternel de Dieu.

---

[37] Voir A. Schart, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260 ; Berlin, New York, 1998) 299-301.

[38] J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame / London, 1977), 121, dit que la réconciliation qu'opérera Elie empêchera le jugement eschatologique.

[39] Dans la même ligne que Ml 3,23-24, selon Sir 48,10, Elie va apaiser la colère avant qu'elle ne se déchaîne. Elle ne se déchaînera donc pas. M. Beck, *Der « Tag YHWHs » im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356 ; Berlin, New York, 2005), 305-310 ne parle pas de cette question.

Compris dans ce sens, le jour du Seigneur peut venir indépendamment du fait que le peuple soit bon ou méchant. Dans cette perspective, nous pouvons également penser que le jour du Seigneur concerne le monde entier, mais Elie préparera le peuple d'Israël qui, lui, sera sauvé.

Du salut envisagé individuellement pour les bons et du désastre pour les méchants,[40] la finale sur Elie s'oriente vers un salut collectif, tout Israël étant devenu nécessairement bon par l'action du prophète. Dans ce cas, les méchants à punir sont à chercher parmi les nations.

La distinction qualitative entre Israël et les nations était redevenue un thème théologique important au 2e siècle av. J.-Chr., Israël étant du côté des bons et des fidèles à Dieu. Ce thème a sans doute joué un grand rôle dans les relectures de la Bible et dans les corrections des scribes[41].

4. Elie redivivus dans la littérature deutérocanonique et intertestamentaire

Le Siracide 48,10-11 évoque Elie en faisant allusion à Ml 3,23-24. Selon le texte grec, que les éditions suivent généralement, Elie apaisera la colère avant qu'elle ne se déchaîne, ramènera le cœur du père vers le fils et rétablira les tribus de Jacob. Le manuscrit hébreu B fait d'Elie l'agent de la résurrection, bien que cette résurrection ne revête pas encore de caractère eschatologique.[42] Au v. 11, le texte hébreu restauré dit : « heureux qui te verra et viendra à mourir, car tu rendras la vie et il vivra ». Le Siracide fait donc jouer à Elie un rôle supplémentaire que la finale de Malachie ne lui donnait pas.

Le livre d'Hénoch évoque l'enlèvement d'Elie pour échapper à la persécution (1Hen LXXXIX,52), et il rejoint Hénoch au ciel. Selon 1Hen XC,31, Elie est présent lors de la résurrection et de la conversion de l'univers. Dans ce passage, Elie est plus grand qu'Hénoch, puisqu'il accompagne les archanges qui guident Hénoch. Son rôle semble être

---

[40] Cette conception est partagée par d'autres écrits de l'époque post-exilique (Es 66,16.24 ; Jr 31,29-30 ; Ez 18). Voir T. Römer, « Le jugement de Dieu dans les traditions du séjour d'Israël au désert », in E. Bons (éd.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testament. Vol. I Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann* (Postface de Mgr Joseph Doré, Lectio Divina 197 ; Paris, 2004), 63-80, spécialement 74.78.

[41] Voir ma contribution sur Ha 1,5a dans ce même volume.

[42] E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (Paris, 1993), 74-76 ; E. Puech, « Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la Mer Morte », *RevQ* 18 (1997), 255-298, spécialement 288.

celui de rassembler les moutons (le peuple d'Israël) dans la demeure du Maître.

Selon l'Apocalypse d'Elie, Elie et Hénoch, qui sont les seuls humains dont la Bible dit qu'ils ont été enlevés (au ciel), reviendront ensemble pour combattre l'Antichrist (Apoc. Elie III,25-39.91-96) avant l'établissement d'un royaume millénaire de l'oint et des saints.[43] Cet écrit juif visiblement remanié par un rédacteur chrétien est difficile à dater.[44] Le caractère combattant d'Elie et d'Hénoch pourrait indiquer que ce récit est indépendant de Ml 3,23-24.

Les manuscrits extra-bibliques de Qumrân connaissent également le retour d'Elie. Il est formellement évoqué en 4Q558 (4QVision^{b} ar) Frag. 1, colonne II,4. Il n'est cependant pas expressément appelé « prophète » לכן אשלח לאליה קד[ם] (c'est pourquoi j'enverrai Elie av[ant). Le deuxième manuscrit fait allusion au ministère d'un Elie *redivivus*, mais il ne cite pas son nom. 4Q521 (4QMessianic Apocalypse) Frag 2, col III,2 dit נכ[ו]ן באים אבות על בנים (c'est vrai les pères viendront vers les fils). Ces deux manuscrits supposent la finale de Malachie.[45]

Sur le plan théologique, Hénoch reste dans la ligne du texte de Malachie qui se limite à Israël, alors que l'Apocalypse d'Elie étend l'action du prophète à tous les croyants.

5. Prolongement dans le NT

Dans la littérature biblique et extra-biblique, Malachie serait le premier à évoquer le retour d'Elie comme précurseur du jour du Seigneur ou du Seigneur lui-même. Le NT qui a diversement hérité du visage d'Elie, a cherché à l'identifier avec un personnage historique et à préciser son rôle. Matthieu voit Jean-Baptiste comme Elie précurseur de Jésus (Mt 11,2-14 ; 17,10-13). Sans citer explicitement le nom d'Elie, Luc identifie également Jean-Baptiste avec le messager de Ml 3,1 (Lc 7,18-28), alors que selon Jean 1,19-21, Jean-Baptiste dénie être Elie.[46] Il faut

---

[43] Dans l'Apocalypse d'Elie, Tabitha, une femme connue par la tradition juive pour avoir été également enlevée, reviendra pour insulter l'Antichrist avant l'intervention d'Elie et de Hénoch. Voir Apoc. Elie III, 16-24.

[44] Les remaniements chrétiens dateraient d'entre le 2e et le 3e siècles ap. J.-Chr. Voir Dupont-Sommer, Philonenko (éds.), *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, CXLVI.

[45] G. G. Xeravits, *Kings, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ XLVII ; Leiden, Boston, 2003), 184-191.

[46] J. D. Tabor, « Are you the One ? The Textual Dynamics of Messianic Self-Identity », in Grabbe, Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning*, 179-189 ; D. Neufeld, « 'And When That One Come' : Aspects of Johannine Messianism », in C. A. Evans, P. W. Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*

néanmoins souligner que les évangiles qui prennent Elie comme précurseur de Jésus, le messie, n'ont pas inventé cette étape eschatologique que Malachie ne mentionnait pas.[47] La tradition juive pré-chrétienne connaît déjà le schéma d'un retour du prophète précurseur d'un autre personnage messianique.[48] Les synoptiques rapportent également une des opinions répandues selon laquelle Jésus lui-même était Elie (Mt 16,14 ; Mc 6,15 ; 8,28 ; Lc 9,8.19).

En Mt et Mc, les disciples de Jésus évoquent ce que disent les scribes à savoir qu'Elie doit venir d'abord (Mt 17,10-13 ; Mc 9,11-13). Si cette venue d'Elie est liée à la résurrection eschatologique, comme le pense Fitzmyer,[49] les scribes prolongent la conception connue dans la version hébraïque de Sir 48,11, et probablement dans 1Hén XC,31.37 où Elie précède un autre personnage messianique. Je me demande cependant si les synoptiques ne veulent pas présenter Elie, lors de la transfiguration, ou Jean-Baptiste en tant qu'Elie, lors du baptême de Jésus, comme celui qui doit venir d'abord pour révéler et investir le messie. Cela indiquerait

---

(Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, 1997), 120-140. Dans une récente étude, B. T. Viviano, « John's Use of Matthew : Beyond Tweaking », *RB* 111 (2004), 209-237, dit que Jean n'a pas suivi la ligne d'interprétation de Matthieu et Marc qui considèrent Jean-Baptiste comme précurseur du Messie, donc de Jésus. Jean aurait évité de suivre cette ligne d'interprétation parce qu'elle n'est pas clairement scripturaire. Voir spécialement 217-219. Pour J. Taylor, « The Coming of Elijah, Mt 17,10-14 and Mk 9,11-13. The Development of the Texts », *RB* 98 (1991), 107-119, au départ la tradition majoritaire en Mt identifiait Elie à Jean et celle de Mc l'identifiait à Jésus.

47 Viviano, « John's Use of Matthew : Beyond Tweaking », 218, dit que Matthieu et Marc ont hérité ou inventé l'idée qu'Elie était précurseur du Messie. Je pense qu'il faut seulement dire qu'ils ont hérité de cette idée, en tout cas de son schéma. Leur spécificité est de l'avoir appliquée à Jean-Baptiste et à Jésus.

48 Voir Xeravits, *Kings, Priest, Prophet*, 217-219. L'auteur fait allusion à 11Q13 (11QMelchizedek). Pour 1QS 9,11 (Règle de la Communauté), voir L. L. Grabbe, « Poets, Scribes, or Preachers ? The Reality of Prophecy in the Second Temple Period », in Grabbe, Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning*, 192-215, spécialement 199. Piovanelli voit ce même schéma en 1Hénoch XC,20-39, où un personnage messianique, symbolisé par le taureau blanc, est précédé par le retour d'Hénoch et d'Elie. Voir P. Piovanelli, « Les figures des leaders « qui doivent venir ». Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple », in Attias, Gisel, Kaennel (eds.), *Messianismes*, 31-58, spécialement 38. Les Testimonia (4Q175) 9-13 ainsi que la règle de la communauté (1QS,9,11) évoquent la venue du prophète avant les deux messies, roi et prêtre. Voir la synthèse de E. Puech, « Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la mer Morte ». Pour les Testimonia, voir spécialement 279.

49 Voir la discussion en M. M. Faierstein, « Why do the Scribes say that Elijah must come first », *JBL* 100 (1981), p. 75-86 ; D. C. Allison, « Elijah must come first », *JBL* 103 (1984), 256-258 ; J. A. Fitzmyer, « More about Elijah coming first », *JBL* 104 (1985), 295-296.

peut-être que le passage du dialogue entre Justin et Tryphon au début du 2e siècle, où il est question du retour d'Elie pour oindre et manifester le messie (*Dialogue* 8,4 ; 49,1), est une conception juive plus ancienne.[50] En effet, à ces deux occasions « Elie » est présent et Jésus est investi par une voix céleste comme Fils élu qu'il faut écouter.

Moïse et Elie avaient été cités ensemble en Ml 3,22-24 et on les voit ensemble lors de la transfiguration de Jésus (Mt 17,1-13 ; Mc 9,2-12 ; Lc 9,28-36). Les deux super-prophètes ont revêtu un caractère angélique déjà à l'époque pré-chrétienne. Dans la tradition juive de cette époque, Moïse avait rejoint Hénoch, Elie et les autres dans le cercle restreint de ceux qui ont directement été enlevés par Dieu.[51]

Le NT a donc reçu et utilisé également d'autres traditions que ce que Ml 3,23-24 dit sur le retour d'Elie.

Plus tard, dans la tradition chrétienne, Justin (*Dialogue* 49) amène encore un élément nouveau, puisqu'il parle de deux venues d'Elie comme précurseur des deux venues du Christ. St Augustin (*De la Cité de Dieu* XVIII,35,3) précise que le prêtre messager de Dieu dont il est question en Ml 2,7, ainsi que l'ange de l'alliance de Ml 3,1 c'est Jésus-Christ lui-même. Augustin fait ainsi une distinction nette entre Elie (Ml 3,23)[52] et le messager de Ml 3,1. Par la même occasion, il se met en porte-à-faux vis-à-vis de la relecture de ces passages dans les évangiles.

6. Elie le prêtre versus Elie le prophète dans la tradition rabbinique

Rappelons d'abord que la tradition rabbinique a également diversement compris le rôle d'Elie.[53] Selon Mishna, *Eduyoth* 8,7, certains disent qu'Elie viendra pour déclarer pur ou impur, expulser ou réinstaller, mais les sages disent qu'Elie viendra pour établir la paix dans le monde comme il est dit : « Voici je vous envoie Elie le prophète, etc. (Ml 3,23-

---

[50] Voir P. Bobichon, *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, Edition critique, traduction, commentaire* (2 volumes, Paradosis 47 ; Fribourg, 2004), 84-86, 206-207, 304-307.

[51] Voir Xeravits, *Kings, Priest, Prophet*, 175-204.

[52] Sur Elie, voir *De la Cité de Dieu* XXIX. Pour Augustin, le rôle d'Elie sera de convertir les Juifs au Christ.

[53] Voir l'excursus « Der Prophet Elias nach seiner Entrückung aus dem Diesseits » de H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV : Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments* (Zweiter Teil, München, 1928), 764-798.

24) ». D'autres disent que c'est par lui que la résurrection des morts arrivera (Mishna, *Sotah* 9,15 ; Midrash *Cantique Rabba* I,1,9).

La grande importance accordée par la finale de Malachie à Elie le prophète pour les temps messianiques (Ml 3,23-24) a visiblement dérangé une bonne partie de la tradition rabbinique. Le problème semble être le fait que l'honneur de préparer le peuple à l'avènement du jour du Seigneur revienne non pas à un prêtre mais à un prophète.[54] Cependant, Elie étant un personnage de très grande envergure, les interprétations rabbiniques ont probablement été obligées de composer avec lui. La bonne solution fut de l'intégrer dans la lignée des prêtres et cesser de l'appeler prophète. Cette intégration fut facilitée par deux facteurs. D'un côté, Elie était connu pour avoir offert un taureau en holocauste au Mont Carmel (1R 18,30-39), à la manière d'un prêtre. De l'autre côté, pour exalter Pinhas, une tradition juive, connue par le *Livre des Antiquités bibliques*, l'avait rendu semblable à Elie (*Ant. Bib*. XLVIII,1-2). En effet, selon cette tradition, le prêtre Pinhas a été élevé, comme Elie, en attendant que le Seigneur se souvienne du monde. Déjà au début du 2e siècle av. J.-Chr., Ben Sira décrivait Pinhas comme le troisième en gloire (Si 45,23). Dans le livre des Maccabées, Mattathias a rappelé le sacerdoce éternel accordé à Pinhas (1M 2,54). Plus tard, c'est Elie qui fut assimilé à Pinhas, passant du même coup de la tribu de Benjamin à celle de Lévi.[55] Dans les *Vies des Prophètes* 21,1, un apocryphe d'origine juive qu'on date du 1er siècle ap. J.-Chr., Elie est assimilé aux prêtres de la lignée d'Aaron.

Les traditions sur Pinhas et sur Elie ont fini par se confondre en une seule, obligeant les personnages qui leur ont donné naissance à faire de même. Dans une tradition targumique, Elie et Pinhas sont identifiés comme une seule personne, chacun prenant les prérogatives de l'autre. En effet, selon le Targum Pseudo-Jonathan en Ex 4,13, Moïse dit : « Envoie donc ton message par la main de Pinhas à qui il revient d'être envoyé à la fin des jours ». En Ex 6,18, ce Targum rapporte que Qehat « vécut assez pour voir Pinhas – c'est Elie, le grand prêtre qui doit être envoyé aux exilés d'Israël à la fin des jours ». Un ajout du même Targum en Ex 40,10 dit : « à cause de la couronne du sacerdoce d'Aaron et de ses fils, et d'Elie le grand prêtre, qui est destiné à être envoyé au

---

54 Selon B. V. Malachow, « The Messenger of the Covenant in Mal 3:1 », *JBL* 103 (1984), 252-255, Ml 3,1 aurait été retouché d'après Dn 9,26 en 165 av. J.-Chr., pour souligner l'identité du messager comme prêtre.

55 Dans la littérature pré-chrétienne, Lévi lui-même était considéré comme prêtre. Voir A. Aschim, « Melchizedek and Levi », in L. H. Schiffman, E. Tov, J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997* (Jerusalem, 2000), 773-788.

terme des exils ». Le passage de Nb 25,12, dans le même Targum affirme que l'ange de l'alliance dont parle Ml 3,1 est Pinhas, le prêtre.[56]

Plusieurs siècles après ce Targum, les *Pirké de Rabbi Eliezer* 47 rattachent également Elie à la lignée de Lévi, en l'identifiant soit à Pinhas (*PRE* 29) soit directement à Aaron (*PRE* 40). Le retour d'Elie dont parle Ml 3,23-24 est interprété à la lumière de la prêtrise éternelle accordée à Pinhas selon Nb 25,13 (cf. Ps 106,30). En identifiant Elie à Pinhas, l'honneur du prêtre, dans la préparation du peuple à l'avènement du Seigneur, est ainsi sauvegardé.[57]

On voit bien que la finale de Malachie sur Elie (Ml 3,23-24) a influencé plusieurs réflexions théologiques. Elle est probablement aussi à l'origine des réaménagements dans les traditions sur certains personnages bibliques, dont Elie lui-même.

7. Synthèse

Je synthétise ce parcours en répondant aux quatre questions posées dans le cadre du colloque.

1. La finale de Malachie sur Elie reflète un tournant théologique dans la mesure où elle introduit un personnage messianique chargé de préparer le peuple en vue du jour du Seigneur. Il me semble que ce jour est à comprendre dans le sens eschatologique et universel, c'est-à-dire le jour du jugement, le jour où le Seigneur établira son royaume éternel sur toute la terre. Cette conception est partagée avec les autres écrits tardifs

---

[56] Voir également le Midrash *Lévitique Rabba* 1,1 où Pinhas est appelé un ange. Il est le messager du Seigneur qui est venu de Guilgal à Boshim (Jg 2,1). Pour l'identification de Pinhas avec Elie, voir encore A. Meinhold, *Maleachi*, 156-158.

[57] Alors qu'Elie est intégré aux prêtres par la tradition rabbinique, les Samaritains le rejettent, comme ils rejettent les autres prophètes, considérés comme des sorciers. Elie est accusé d'avoir subtilisé et mangé le pain de la veuve en lui disant qu'il y en aurait ensuite assez pour tous. Et lorsque le fils de cette dernière mourut, Elie s'enfuit pour se cacher de l'autre côté du Jourdain, mais il tomba dans l'eau et se noya. Cette réaction samaritaine est probablement dirigée contre la place prépondérante que la tradition rabbinique et le Nouveau Testament réservent à Elie, comme s'il était un nouveau Moïse. Voir I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (JSOT.SS 303, Copenhagen International Seminar 7 ; Sheffield, 2000), 254-272 ; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36 ; Tübingen, 1985), 112-155.
Rappelons que c'est à l'époque où la renommée d'Elie grandissait qu'eut lieu la séparation entre les Samaritains et les autres Juifs. Voir l'article de Stefan Schorch dans ce volume.

comme Daniel.[58] Je pense que si le jour du Seigneur en Ml 3,23 n'était pas compris ainsi, il n'aurait pas lieu d'être.

Sans affirmer que c'est Ml 3,23-24 qui marque le début du tournant sur ce point, j'observe que les écrits qui vont dans le même sens sont ceux qui datent de la même période de la renaissance religieuse en Israël. Je constate néanmoins que le texte de la finale de Malachie est le plus ancien des textes qui évoquent le retour d'Elie.

2. Je ne peux pas non plus affirmer que la finale de Malachie sur Elie est due d'abord aux préoccupations théologiques de la fin du 3e et du début du 2e siècle av. J.-Chr. Je remarque cependant que cette finale véhicule des conceptions qui s'accordent tout à fait avec la littérature apocalyptique de la même époque. En effet, le prophétisme renaît et le jour du Seigneur, ou le jour du jugement eschatologique, est mis en évidence comme solution ultime de la situation présente. Dans la perspective de ce jugement, le peuple d'Israël, en tout cas la majeure partie, sera sauvé (cf. Dn 12,1). Sans que cela soit expressément dit, les camps des justes et des injustes semblent désormais correspondre respectivement à Israël et aux nations.

3. La finale de Malachie en entier (Ml 3,22-24) est souvent expliquée par des raisons autres que théologiques. De nombreux chercheurs ont déjà souligné que cette finale conclut le corpus prophétique et entend le lier à celui de la Torah. Elle est comme une corde qui noue la gerbe des prophètes. Il me semble cependant que même si cet élément est souvent mis en avant, il ne doit pas faire oublier que le contenu de cette finale, en tout cas pour ce qui concerne Elie, reflète une conception théologique d'une époque précise. Les deux éléments vont probablement de pair. On pourrait parler de la finale de Malachie sur Elie comme d'une corde neuve qui noue une ancienne gerbe. Cette finale influence donc la lecture du reste du livre en certains points.

4. L'impact de la finale de Malachie ainsi que d'autres traditions sur Elie se voit dans le texte même du NT, où le ministère de Jean-Baptiste a été compris à la lumière d'un Elie *redivivus*. Jésus est investi dans son rôle en présence d'« Elie ». Rappelons que dans l'évangile selon Jean, Jean-Baptiste refuse son identification avec Elie.

L'impact de la finale de Malachie sur Elie se voit également dans la littérature rabbinique où Elie occupe une bonne place comme agent de la résurrection eschatologique. Dans cette littérature, Elie a revêtu le man-

---

[58] Voir J. J. Collins, *Daniel : A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia ; Minneapolis, 1993), 390-391 ; J. J. Collins, « The Expectation of the End in the Dead Sea Scrolls », in Evans, Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, 74-90.

teau de prêtre. La chaise d'Elie (כסא של אליהו) ainsi que la coupe d'Elie (כוסו של אליהו) qui lui sont toujours réservées respectivement dans les cérémonies de circoncision et du *séder* pascal, reflètent la grande considération qu'on lui accorde encore aujourd'hui.

Bibliographie

Allison D. C., « Elijah must come first », *JBL* 103 (1984), 256-258.

Aschim A., « Melchizedek and Levi », in L. H. Schiffman, E. Tov, J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997* (Jerusalem, 2000), 773-788.

Barnett P. W., « The Jewish Sign Prophets – AD. 40-70. Their Intentions and Origin », *NTS* 27 (1981), 679-697.

Barthélemy D., « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in id., *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1978).

Beck M., *Der « Tag YHWHs » im Dodekapropheton. Studien im Spannungsfeld von Traditions- und Redaktionsgeschichte* (BZAW 356 ; Berlin, New York, 2005).

Bergen W. J., *Elisha and the End of Prophetism* (JSOT.SS 286 ; Sheffield, 1999).

Berges U., « Who Were the Servants ? A Comparative Inquiry in the Book of Isaiah and the Psalms » in J. C. de Moor, H. F. van Rooy (eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets* (OTS 44 ; Leiden, Boston, Köln, 2000), 1-18.

Berry D. K., « Malachi's Dual Design: The Close of the Canon and What Comes Afterward », in J. W. Watts, P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOT.SS 235 ; Sheffield, 1996), 269-302.

Blenkinsopp J., « The Formation of the Hebrew Bible Canon : Isaiah as a Test Case », in L. M. McDonald, J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate* (Peabody, Massachusetts, 2002), 53-67.

—, *Prophecy and Canon. A Contribution to the Study of Jewish Origins* (Notre Dame / London, 1977).

Bobichon P., *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon, Edition critique, traduction, commentaire* (2 volumes, Paradosis 47 ; Fribourg, 2004).

Bosshard E., Kratz R. G., « Maleachi im Zwölprophetenbuch », *BN* 52 (1990), 27-46.

Childs B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia, 1979).

Collins J. J., « The Expectation of the End in the Dead Sea Scrolls », in C. A. Evans, P. W. Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, 1997), 74-90.

—, Daniel : *A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia ; Minneapolis, 1993).

Conrad E., *Reading the Latter Prophets. Toward a New Canonical Criticism* (JSOT.SS 376 ; London, New York, 2003).

Crenshaw J. L., *Prophetic Conflict. Its Effect Upon Israelite Religion* (BZAW 124 ; Berlin, New York, 1971).

Crüsemann F., *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit (1Kön 17-2Kön 2)* (Kaiser Taschenbücher ; Gütersloh, 1997).

De Pury A., « Le canon de l'Ancien Testament », in T. Römer, J.-D. Macchi, C. Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49 ; Genève , 2004).

De Rossi J. B., *Variae Lectiones Veteris Testamenti Librorum, Vol. III, Reprint of the edition Parma* (Bodoni, 1786) (Amsterdam, 1970).

Elliger K., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25 ; Göttingen, 1950) (4. Auflage, 1959).

Epstein I. (ed.), *The Babylonian Talmud, Seder Nezikin in Four Volumes* (Trad. Maurice Simon, London, 1935).

Faierstein M. M., « Why do the Scribes say that Elijah must come first », *JBL* 100 (1981), p. 75-86.

Fitzmyer J. A., « More about Elijah coming first », *JBL* 104 (1985), 295-296.

Floyd M. H., *Minor Prophets, Part 2* (FOTL XXII ; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 2000).

Fossum J. E., *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36 ; Tübingen, 1985).

Freedman D. N., « The Formation of the Canon of the Old Testament : The Selection and Identification of the Torah as the Supreme Authority of the Postexilic Community », in J. R. Huddlestun (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman, Volume One : History and Religion* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K., 1997), 470-484.

Fuller R., « Text-Critical Problems in Malachi 2,10-16 », *JBL* 110 (1991), 47-57.

Glazier-McDonald B., *Malachi. The Divine Messenger* (SBL Dissertation Series 98 ; Atlanta, 1987).

Gosse B., « Abraham, Isaac et Jacob, Moïse et Josué, Elie et Elisée et l'unification du corpus biblique », *EstBíb* 58 (2000), 513-526.

Grabbe L. L., « Poets, Scribes, or Preachers ? The Reality of Prophecy in the Second Temple Period », in L. L. Grabbe, R. D. Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning. The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships* (JSP.SS 46 ; London, New York, 2003), 192-215.

Greenspahn F., « Why Prophecy Ceased », *JBL* 108 (1989), 38-49.

Grossman M., « Priesthood as Authority : Interpretative Competition in First-Century Judaism and Christianity », in J. R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (STDJ XLVI ; Leiden, Boston, 2003), 117-131.

Hill A. E., *Malachi. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 25d ; New York, London, Toronto, Sydney, Aukland, 1998).

Himbaza I., « Malachie », in Römer, Macchi, Nihan (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 469-475.

Hjelm I., *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (JSOT.SS 303, Copenhagen International Seminar 7 ; Sheffield, 2000).

Huffmon H. B., Schmitt J. J., Barton J., Boring M. E., art « Prophecy », *ABD* 5, 477-503.

Jones B. A., *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (SBL Dissertation Series 149 ; Atlanta, Georgia, 1995).

Junker H., *Die Zwölf Kleinen Propheten, II. Hälfte : Nahum Habakuk Sophonias Aggäus Zacharias Malachias, Übersetzt und Erklärt* (HS VIII ; Bonn, 1938).

Kennicott B., *Vetus Testamentum Hebraicum ; cum variis lectionibus, Tomus secundus* (Oxonii, 1780).

Klöckener M., Bürki B., Join-Lambert A. (éds.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie* (Fribourg, 2006).

Kuntzmann R., « La fonction prophétique en 1-2 Chroniques : du ministère de la Parole au service de l'institution communautaire », in F. Diedrich, B. Willmes (Hrsg.), *Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Festschrift für Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag* (Würzburg, 1998), 245-258.

Leivestad R., « Das Dogma von der prophetenlosen Zeit », *NTS* 19 (1973), 288-299.

Malachow B. V., « The Messenger of the Covenant in Mal 3:1 », *JBL* 103 (1984), 252-255.

Marti K., *Das Dodekapropheton erklärt* (KHC XIII ; Tübingen, 1904).

McCarthy C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36 ; Freiburg Schweiz, Göttingen, 1981).

Meinhold A., *Maleachi* (BK XIV/8 2-3 ; Neukirchen-Vluyn, 2002-2003).

Müller H.-P., art. « נָבִיא nabî' », *TWAT* V, 140-163 (= *TDOT* IX, 129-150).

Neufeld D., « 'And When That One Come' : Aspects of Johanine Messianism », in Evans, Flint (eds.), *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, 120-140.

Nogalski J., *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218 ; Berlin, New York, 1993).

O'Brien J. M., *Priest and Levite in Malachi* (SBL Dissertation Series 121 ; Atlanta, Georgia, 1990).

Piovanelli P., « Les figures des leaders « qui doivent venir ». Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple », in J.-C. Attias, P. Gisel, L. Kaennel (éds.), *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Religons en perspective 10 ; Genève, 2000), 31-58.

Puech E., « Messianisme, eschatologie et résurrection dans les manuscrits de la Mer Morte », *RevQ* 18 (1997), 255-298.

—, *La croyance des Esséniens en la vie future : Immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien. I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (Paris, 1993).

Ramlot L., Cothenet E., art. « Prophetisme », *DBS* VIII, 811-1337.

Redditt P. L., « The Formation of the Book of the Twelve: A Review of Research », in P. L. Redditt, A. Schart (eds.), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325 ; Berlin, New York, 2003), 1-26.

—, « Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve », in J. W. Watts, P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOT.SS 235 ; Sheffield, 1996), 245-268.

Rofé A., « 'No Ephod or Teraphim' – *oude hierateias oude delon* : Hosea 3:4 in the LXX and in the Paraphrases of Chronicles and the Damascus Document », in C. Cohen, A. Hurvitz, S. P. Paul (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism* (Winona Lake, Indiana, 2004), 135-149.

Römer T., « Le jugement de Dieu dans les traditions du séjour d'Israël au désert », in E. Bons (éd.), *Le jugement dans l'un et l'autre Testa-*

ment. Vol. I, Mélanges offerts à Raymond Kuntzmann (Postface de Mgr Joseph Doré, Lectio Divina 197 ; Paris, 2004), 63-80.

—, « Origines des messianismes juif et chrétien. Transformations de l'idéologie royale », in Attias, Gisel, Kaennel (eds.), *Messianismes,* 13-29.

Rudolph W., *Haggai — Sacharja 1-8 —Sacharja 9-14 —Maleachi. Mit einer Zeittafel von Alfred Jepsen* (KAT XIII 4 ; Gütersloh, 1976).

Sacchi P., *The History of the Second Temple Period* (JSOT.SS 285 ; Sheffield, 2000).

Schaper J., « The Priests in the Book of Malachi and their Opponents », in L. L. Grabbe, A. O. Bellis (eds.), *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets* (JSOT.SS 408 ; London, New York, 2004).

Schart A., *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260 ; Berlin, New York, 1998).

Schenker A., « Le Psautier – livre de la prière liturgique chrétienne » in M. Klöckener, B. Bürki, A. Join-Lambert (éds.), *Présence et rôle de la Bible dans la liturgie*, p. 125-136.

—, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Fribourg , Göttingen, 2004).

Schniedewind W. M., *Comment la Bible est devenue un livre. La révolution de l'écriture et du texte dans l'ancien Israël* (Traduction de Simone et Maurice Montabrut, Paris, 2006).

Smith J. M. P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Malachi* (ICC ; Edinburgh, 1912).

Smith R. L., *Micah-Malachi* (WBC 32 ; Waco, Texas, 1984).

Sommer B. D., « Did Prophecy Cease ? Evaluating a Reevaluation », *JBL* 115 (1996), 31-47.

Steck O. H., *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons* (BThS 17 ; Neukirchen-Vluyn, 1991).

Strack H. L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV : Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments* (Zweiter Teil, München, 1928).

Tabor J. D., « Are you the One ? The Textual Dynamics of Messianic Self-Identity », in Grabbe, Haak (eds.), *Knowing the End from the Beginning*, 179-189.

Taylor J., « The Coming of Elijah, Mt 17,10-14 and Mk 9,11-13. The Development of the Texts », *RB* 98 (1991), 107-119.

Tournay R. J., *Voir et entendre Dieu avec les psaumes ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (Cahiers de la Revue Biblique 24 ; Paris, 1988).

Trublet J., « Constitution et clôture du canon hébraïque », in C. Theobald (éd.), Le canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques (Lectio Divina 140; Paris, 1990), 77-187.

Urbach E. E., *The Sages, their concepts and beliefs* (In One volume ; Cambridge, Massachusetts and London, England, 2001).

Van der Kooij A., « The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem », in A. Van der Kooij, K. Van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization. Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), Held at Leiden 9-10 January 1997* (Studies in History of Religions LXXXII ; Leiden, Boston, Köln, 1998), 17-40.

VanderKam J. C., « Prophecy and Apocalyptics in the Ancient Near East », in id., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Boston, Leiden, 2002), 255-275.

Verhoef P. A., *The Book of Haggai and Malachi* (NICOT ; Grand Rapids, Michigan, 1987).

Viviano B. T., « John's Use of Matthew : Beyond Tweaking », *RB* 111 (2004), 209-237.

—, « The Dogma of the Prophetless Time in Judaism. Does Prophecy Cease with Christ for Christians ? », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 213 ; Fribourg, Göttingen, 2005), 418-431.

Vuilleumier R., *Malachie* (CAT XIc ; Neuchâtel-Paris, 1981).

Weyde K. W., *Prophecy and Teaching. Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi* (BZAW 288 ; Berlin, New York, 2000).

Xeravits G. G., *Kings, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ XLVII ; Leiden, Boston, 2003).

Texte massorétique et Septante en Habaquq 1,5a. Réévaluation des témoins textuels en faveur de l’antériorité de la LXX

Innocent Himbaza

1. Le contexte du TM et de la LXX

On sait que le TM et la LXX n’ont pas la même lecture en Ha 1,5a. Alors que le TM lit רְא֤וּ בַגּוֹיִם֙ וְֽהַבִּ֔יטוּ (regardez parmi les nations et voyez), la LXX a ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ ἐπιβλέψατε (regardez, vous traîtres et voyez).[1] La rétroversion en hébreu de ce texte grec donnerait ראו ב(ו)גדים והביטו. S’il fallait parler de confusion de lettres pour le traducteur de la LXX, elle concernerait le ו pris pour un ד.

Que signifie cette différence de lecture sur le plan exégétique ? Pour le TM, Dieu invite les Judéens à regarder vers les nations. Les Babyloniens occupent désormais la scène internationale. L’étonnement sera-t-il provoqué par l’arrivée de Babylone là où d’autres attendaient l’Assyrie ?[2] Certes, Ha 1,5 annonce une catastrophe pour Juda, mais cela se fait sur un ton neutre. Le Seigneur ne semble pas être autrement fâché contre son peuple. La perspective est en même temps de punition de l’injustice mais surtout de salut pour les justes. En fait, au-delà de cet événement, c’est la mise en branle du conquérant qu’il faut déjà contempler. Le lecteur a l’impression que le récit glisse trop vite sur la punition de l’injustice judéenne. A terme, les véritables justes sont le peuple de Dieu alors que les injustes sont ces conquérants étrangers.[3] Sur ce point, le TM de Ha 1,5a s’accorde avec quelques passages d’Esaïe (21,2 ; 33,1).

---

1 Ha 1,5 contient d’autres différences textuelles entre le TM et la LXX, dont je ne parle pas ici.

2 R. L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32 ; Waco, Texas, 1984), 101.

3 Dans cette perspective, voir l’étude de O. P. Robertson, *The Book of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NIC ; Grand Rapids, Michigan, 1990, repr. 1991), 135-211. Pour l’étude spécifique de Ha 1,5a, voir 142-148.

Pour la LXX, Dieu s'adresse aux Judéens sur un ton très sévère. Il les accuse de traîtrise dans un langage dur et leur annonce le jugement et la punition par une nation étrangère. La catastrophe annoncée répond à l'état de péché dans lequel se trouve le peuple. Sur le plan intertextuel, la LXX de Ha 1,5a s'accorde avec Jérémie pour qui la traîtrise est principalement du côté judéen (Jr 3,8.11.20 ; 5,11 ; 9,1 ; 12,1.6). Il faut rappeler que les deux prophètes sont plus ou moins contemporains. D'autres passages comme Es 48,8 ; Os 5,7 ; 6,7 et Ma 2,10.11.15 évoquent également la traîtrise en l'appliquant à Juda. La LXX de Ha accentue donc la différence entre les deux réponses du Seigneur. Dans la première (Ha 1,5-11), il est en colère contre son peuple et annonce l'invasion, alors que dans la deuxième (Ha 2,2-4),[4] il se retourne contre l'envahisseur et annonce le salut pour le juste.[5]

2. Ha 1,5a dans la recherche textuelle récente

Dans son rapport final, Dominique Barthélemy rapporte que le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu a retenu la leçon du TM comme bien appuyée par la tradition protomassorétique en lui accordant la note {C}. Pour Barthélemy, la variante de la LXX « constitue probablement une assimilation » à Ha 1,13 et 2,5.[6] Plusieurs témoins textuels, comme Mur88, Hie, θ΄, α΄, σ΄, V, et T, ayant fait pencher la balance du côté du TM, c'est sa leçon qui a été préférée à celle de la LXX, soutenue par 1QpHab, anon1, anon2 et S. A cela, il faut ajouter qu'on n'accorde généralement pas une grande valeur à 1QpHab, stipulant que son témoignage ne se trouve pas dans le lemme lui-même mais dans le commentaire. Nous avons donc une œuvre majeure récente en critique textuelle de l'AT (CTAT) qui préfère la leçon du TM à celle de la LXX. Il faut cependant remarquer que, depuis longtemps, les cher-

[4] La réponse du Seigneur se comprend mieux avec les v. 5-20, même si ces derniers sont considérés comme l'explication par le prophète de la réponse de Dieu. Pour les questions que pose la structure du livre de Habaquq, voir M. A. Sweeney, « Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk », VT 41 (1991) 63-83.

[5] Le retournement de la situation est déjà annoncé en Ha 1,11, comme pour atténuer la dureté de la première réponse. Le texte grec de ce verset pose également des problèmes d'interprétation. Voir M. Harl, C. Dogniez, L. Brottier, M. Casevitz, P. Sandevoir, *La Bible d'Alexandrie. Les Douze Prophètes 4-9, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie* (Paris, 1999), 266-267.

[6] D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1992), 823-824.

cheurs sont divisés sur la question. Certains comme Elliger et Perlitt[7] suivent la leçon du TM sans faire allusion à celle de la LXX, d'autres comme Smith, Keller et Haak[8] préfèrent le TM à la LXX en évoquant une possible confusion de lecture du côté grec, d'autres enfin comme Ward et Junker[9] préfèrent la LXX au TM, jugeant celui-ci corrompu. En faisant une distinction entre les publications qui confrontent les témoins textuels et celles qui ne le font pas, nous constatons que dans cette première catégorie, les publications les plus récentes préfèrent la leçon du TM.

La prise de position de Barthélemy a influencé les traducteurs de la Bible d'Alexandrie. Dans la note concernant ce verset, ils citent les travaux de Barthélemy et voient également la leçon de la LXX comme secondaire : « Ou bien c'est une erreur involontaire de lecture, ou bien le traducteur donne ici, délibérément, par anticipation, l'équivalent du nom de 'traîtres' qui figure en hébreu en 1,13 et 2,5, afin de nommer ainsi les destinataires de l'oracle ».[10]

Que peut-on dire au sujet des textes appelés en témoins pour soutenir le TM ou la LXX ? Le texte hébreu des douze Prophètes découvert dans les grottes de Murraba'at (Mur 88) date de quelques décennies après Jamnia. Il est généralement considéré comme un des anciens témoins du Proto-massorétique.[11] En Ha 1,5a, Mur 88 lit ראו [ב]גוים ו[הבי]טו. La leçon des recensions grecques, θ´, α´, et σ´, ne nous est connue que par un témoignage indirect de Jérôme, puisque, pour Ha 1,5a, ces témoins n'ont pas été conservés. Rappelons que ces mêmes témoins recensaient le grec

---

7 K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II : Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, übersetzt und erklärt* (ATD 25 II ; Göttingen, 1950), 28-29 ; L. Perlitt, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (ATD 25,1 ; Göttingen, 2004), 52-53.

8 R. L. Smith, *Micah-Malachi*, 99-101 ; C. A. Keller, *Habacuc* (2e édition corrigée et mise à jour, CAT XIb ; Genève, 1990), 147. Keller signale que la leçon de la LXX mérite toute attention, mais il ne la discute pas autrement ; R. D. Haak, *Habakkuk* (VTS XLIV ; Leiden, New York, København, Köln, 1992), 35-36.

9 W. H. Ward, *A Critical and Exegetical Commentary on Habakkuk* (ICC ; Edinburgh, 1912), 9-10 ; H. Junker, *Die Zwölf Kleinen Propheten. II. Hälfte : Nahum Habakuk Sophonias, Aggäus Zacharias Malachias übersetzt und erklärt* (HS VIII 3/II ; Bonn, 1938), 42.

10 M. Harl, C. Dogniez, L. Brottier, M. Casevitz, P. Sandevoir, *La Bible d'Alexandrie. Les Douze Prophètes 4-9,* 261.

11 P. Benoît, J. T. Milik, R. de Vaux, *Les grottes de Murabba'ât* (DJD II, Texte, Oxford, 1961), 69. Tov appelle ces textes proto-rabbiniques. Voir E. Tov, « La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 52 ; Genève, 2005), 105-131.

sur l'hébreu. En ce qui concerne les témoins latins, je me demande s'il faut vraiment considérer Hie et V comme deux témoins textuels distincts, surtout lorsqu'ils contiennent la même lecture. Tous ces témoins cités en faveur du TM dépendent de son prototype. Quant à la LXX, les deux témoins anonymes cités en sa faveur peuvent également dépendre d'elle par la Vetus Latina. Par contre, les liens de dépendance de S par rapport à la LXX sont possibles mais difficiles à établir.[12] En ce qui concerne 1QpHab, rien ne permet d'établir un quelconque lien de dépendance entre ce manuscrit qumrânien et la LXX.

Ces observations me semblent renforcer la position de la LXX face au TM, parce que c'est du côté de la LXX que nous avons le témoignage concordant des témoins indépendants. Cependant, nous pouvons aller encore plus loin. En effet, en CTAT, Barthélemy n'a pas cité un autre témoin textuel important : le manuscrit grec des douze Prophètes trouvé à Naḥal Ḥever (8ḤevXII). Je pense que son apport change l'équilibre des forces. La prise en compte de ce manuscrit ainsi que la revalorisation de 1QpHab font basculer la préférence textuelle dans le camp de la LXX.

3. Le manuscrit grec de Naḥal Ḥever dans les études de Barthélemy

Le texte du manuscrit des douze prophètes découvert dans les grottes de Naḥal Ḥever (8ḤevXII) fut publié pour la première fois par le même Dominique Barthélemy en 1963 dans un livre très remarqué : *Les devanciers d'Aquila*.[13] Il avait reçu les fragments en 1952 et 1953 de la part des bédouins. Dans sa publication, Barthélemy présentait ce texte comme un nouveau membre du groupe *Kaige* et il le datait au premier siècle ap. J.-Chr. Il le désigna par le sigle « R » (Révision) et dans son étude, Barthélemy partit de l'hypothèse que ce texte était une recension de la LXX ancienne.[14]

Le texte du prophète Habaquq commence justement avec 1,5 dont la colonne 11 va jusqu'au v. 11. Barthélemy ne donne pas la photo de ce manuscrit oncial, il livre directement la transcription du texte en cursif.

---

[12] K. D. Jenner, « La Peshitta : fille du texte massorétique ? », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 238-263.

[13] D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* (VT X ; Leiden, 1963).

[14] D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, 179, 266-270.

Les premiers mots identifiés sont θαυμ]άσατε Ὅτι ἔρ[γον (soyez é]tonnés car une œu[vre).[15] Ces mots suivent directement le texte concerné par cet article. Il était donc normal que dans la suite de la comparaison de ce texte avec celui de la LXX, Barthélemy n'ait pas mentionné le cas que j'étudie ici. Cela explique probablement pourquoi plus tard, lorsque le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu, dont Barthélemy fut le rapporteur, prépara son rapport sur Ha 1,5a, il ne tint pas compte de ce manuscrit. Dans un article publié en 1993, il affirma que pour Ha 1,5a, Ḥev (c'est-à-dire « R ») n'est pas conservé. Il renvoya le lecteur à la prise de position en CTAT.[16]

4. Le manuscrit grec de Naḥal Ḥever dans l'étude de Tov en DJD

Retenu par d'autres obligations, Barthélemy remit le manuscrit ainsi que ses propres notes à Emmanuel Tov en 1982, pour que celui-ci prépare une édition critique qui devait paraître dans la série des DJD. Dès lors, Tov réalisa, avec d'autres, une nouvelle étude complète du manuscrit qui fut publiée huit ans plus tard.[17] A part les photographies tout à fait claires regroupées en fin de volume, le texte est présenté en oncial sur les pages paires sans reconstruction et en cursif sur les pages impaires avec reconstruction. Le texte oncial suit sa disposition sur les planches.

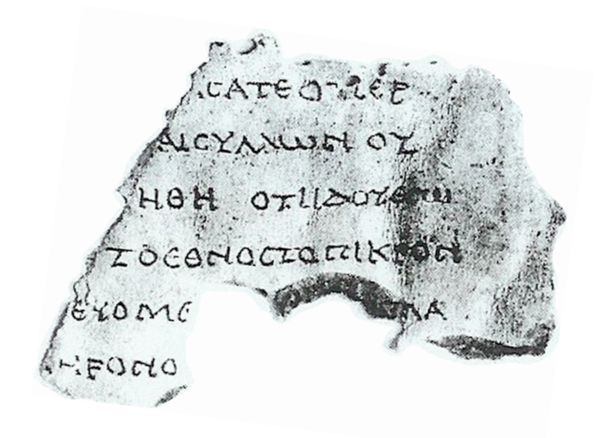
Sur la photo suivante, je donne la partie haute de la planche X, col. 16, contenant Ha 1,5-6. Ensuite, le tableau montre la disposition du texte de Ha 1,5 et la reconstruction proposée par Tov.

---

[15] D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, 174.

[16] D. Barthélemy, « Un archétype commun au pré-M, au G et à 1QpHab ? », in R. Gryson (ed.), *Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag* (Freiburg, 1993) 150-176, spécialement 156.

[17] E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr) (The Seiyâl collection I)* (DJD VIII ; Oxford, 1990), ix.



Ha 1,5 : disposition du texte oncial	Ha 1,5 : texte cursif avec reconstruction
Α	]. α[
ΑΣΑΤΕΟΤΙΕΡ	[καὶ , καὶ θαυμ]άσατε, ὅτι ἔρ-
ΑΙΣΥΜΩΝΟΥ	[γον ἐν ταῖς ἡμέρ]αις ὑμῶν. οὐ
ΗΘΗ	[μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐκδιηγ]ηθῇ.

A partir des observations faites en DJD, on peut retenir deux éléments qui intéressent particulièrement le texte que j'étudie ici.

Tout d'abord, dans une étude paléographique réalisée par le Dr Parsons, le manuscrit fut daté plus anciennement que ne l'avait fait Barthélemy. En effet, Parsons conclut que le manuscrit pouvait dater de la période ptolémaïque tardive ou romaine ancienne. Il évoqua donc le 1er siècle av. J.-Chr.[18] Cette date est aujourd'hui communément admise.

Le deuxième point est que pour le texte de Ha 1,5a, une lettre supplémentaire apparaît avant le texte qui avait été retenu par Barthélemy. Il s'agit d'un *alpha* (A) isolé.[19] Dans ses notes sur la reconstruction, Tov dit que la lettre *alpha* est clairement visible là où le lecteur attendrait l'équivalent de בגוים (dans les nations) ou ראו (regardez). Il observe, cependant, qu'aucun de ces deux mots ne contiendrait cette lettre, puisque leur traduction en grec donnerait ἴδετε ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Tov conclut donc qu'il n'est pas impossible que R ait eu le même texte que la LXX

[18] P. J. Parsons, « The Scripts and Their Date », in E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll*, 19-26.

[19] E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll*, 50-51. Dans le tableau montrant le texte et la reconstruction, j'ai légèrement décalé cette lettre vers la droite pour mieux respecter son emplacement sur la planche.

ancienne, καταφρονηταί (traîtres), qui représente un texte hébreu différent.

Ma position sur ce point est qu'il faut enlever la supposition et dire que R a le même texte que la LXX ancienne. En effet, la tradition manuscrite ne nous a transmis que deux lectures variantes, celle du TM et celle de la LXX. Or, la lecture de la LXX est la seule qui contienne un *alpha*. Il me semble plus judicieux d'accorder un crédit à cette lecture déjà attestée plutôt que d'imaginer une troisième lecture qui contiendrait un *alpha*, mais qui n'est attestée par aucun témoin textuel. Il faut ajouter que si cette lettre faisait partie du v. 4, nous n'aurions pas assez de place pour les mots du v. 5 précédant ceux que nous avons. Voici donc la reconstruction que je propose en traduction pour Ha 1,5 dans ce manuscrit :

tr]a[îtres]
éton]nez-vous, car une oeu-
[vre en jo]urs de vous, que
[vous ne croiriez pas si on la raco]ntait.

Comme l'avait fait Barthélemy, Tov observe que R est une révision de la LXX ancienne qui recense le grec sur l'hébreu. Il ne s'agit pas d'une traduction indépendante. Or, cette observation renforce une leçon commune entre R et la LXX contre le TM. Pour moi, Ha 1,5a est dans cette catégorie, même si Tov ne le mentionne pas dans son analyse (point 13,1) sur la question. C'est probablement parce que R lui semble trop lacunaire.[20] Il me semble cependant que, même avec cette seule lettre, nous avons un témoignage qui correspond à ce que nous connaissons dans la LXX ancienne.

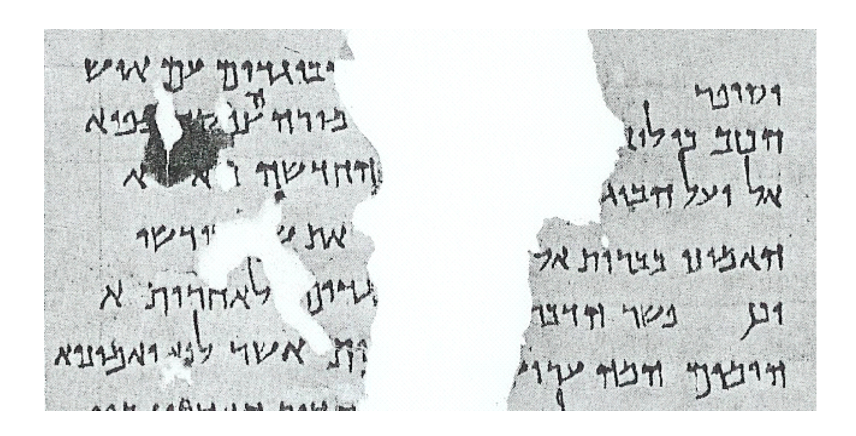
5. Le Pesher de Habaquq

Il est quelquefois insuffisant de se contenter des témoins grecs. Un témoin hébreu corroborant la LXX donne à sa lecture un plus grand poids. Pour Ha 1,5a nous n'avons pas de lemme hébreu qui reprenne directement ce verset dans la ligne de la LXX. Cependant, le commentaire du *Pesher de Habaquq* s'accorde avec la LXX.

20 E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll*, p. 146-147.

Je reproduis ici la partie haute de la photo de ce manuscrit publiée par Trever.[21]

Le commentaire qui nous intéresse pour ce terme בוגדים (traîtres) en Ha 1,5a va jusqu'au début de la ligne 6 (1QpHab II,1-6). C'est également la partie dont je donne la traduction.



1 on le racontait. [… L'explication de la parole est au sujet] des traîtres avec l'homme 2 de mensonge, parce qu'ils n'ont pas [cru aux paroles du] Maître de justice (venant) de la bouche 3 de Dieu ; et au sujet des traî[tres de l'alliance] nouvelle pa[rce] qu'ils n'ont pas 4 cru en l'alliance de Dieu [et ils ont profané] son no[m] saint. 5 Et pareillement l'explication de la parole [est au sujet des tr]aîtres des derniers 6 jours …[22]

Dans le commentaire de Ha 1,5, le Pesher de Habaquq (1QpHab) lit expressément le substantif הבוגדים (traîtres), avec une écriture pleine. On sait que les écritures pleines et les morphèmes longs sont une des caractéristiques des pratiques scribales dans les manuscrits de la mer Morte. Dans ce manuscrit, le lemme lui-même n'a pas été conservé. Cependant, le terme בוגדים (traîtres) revient trois fois dans le commentaire : col. II,1.3.5.

Le fait que le mot בוגדים soit répété trois fois, montre que c'est sur lui que le rédacteur de ce commentaire s'est focalisé. Il s'est efforcé d'expliquer qui sont les traîtres, en les appliquant à sa situation.

---

[21] J. C. Trever, *Scrolls from Qumran Cave . The Great Isaiah Scroll, The Order of the Community, The Pesher to Habakkuk* (Jerusalem, 1972), 150-151.

[22] Traduction de l'auteur.

Ha 1,13 contient le même terme, mais le commentaire ne le reprend pas. Par contre, dans les deux commentaires du v. 5 et du v. 13, nous avons une allusion à l'homme de mensonge qui, apparemment, s'est opposé au Maître de justice. On peut donc penser que, tout en ayant repéré les deux occurrences, le rédacteur de 1QpHab a choisi de commenter le mot בוגדים dans sa première occurrence,[23] c'est-à-dire en Ha 1,5a. Ceci d'autant plus qu'aucun contexte théologique n'exigeait d'évoquer ce mot dans le commentaire de ce verset s'il ne s'y trouvait pas.[24]

De mon point de vue, on doit accepter que ce terme בוגדים est tiré du lemme lui-même de Ha 1,5a. Avec 1QpHab, nous avons donc un témoin hébreu qui contient la même leçon que la LXX ancienne. En critique textuelle, il faut lui donner une plus grande considération que celle que lui donnent généralement les commentateurs.[25]

6. La citation du Nouveau Testament

Ha 1,5 est cité en Ac 13,41. Pour la partie du verset qui nous intéresse, le texte s'accorde avec la LXX ancienne et R.[26] Cette observation me fait penser que le NT cite un texte qu'il a trouvé tel quel. Il faut donc constater que le terme καταφρονηταί (traîtres) est bien attesté par la tradition grecque et qu'on ne peut pas l'imputer aux controverses judéo-chrétiennes, puisqu'il est antérieur à l'ère chrétienne. En tout cas, la leçon de R en Ha 1,5a n'est pas le fruit d'une recension.

7. Antériorité de la leçon de la LXX

Il faut reconnaître que, de la même manière que R n'est pas une traduction indépendante d'un texte hébreu, mais qu'il recense la LXX ancienne, de la même manière, le TM et la LXX, ou plutôt sa *vorlage*, ne

---

23 Ha 2,5 qui contient le verbe de la même racine doit être traité séparément, il est dans un autre contexte. C'est également dans ce sens que 1QpHab VIII,8-11 le comprend en l'orientant vers la trahison du prêtre impie.

24 De Waard voit également ce mot comme la *conditio sine qua non* du contexte de 1QpHab. Voir J. de Waard, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament* (STDJ IV, Leiden, 1965), 17-19.

25 M. Abegg, P. Flint, E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time in English* (San Francisco, 1999), 459, ne mentionnent même pas son cas.

26 Par contre, les différences textuelles s'accentuent en ce qui concerne la partie suivante du verset, chaque témoin ayant quelques lectures particulières. Il est fort probable qu'en Ha 1,5b la leçon de la LXX soit secondaire.

sont pas issus de deux traditions textuelles hébraïques différentes. En Ha 1,5a, leur différence textuelle s'explique mieux par une retouche postérieure de l'un d'entre eux.

La lecture de 1QpHab nous permet d'écarter l'hypothèse de la confusion de lecture ainsi que celle de l'assimilation qu'on a évoquée en défaveur de la LXX. La différence entre le TM et la LXX est donc volontaire. Il nous reste à expliquer qui des deux avait intérêt à modifier le texte. Ceux qui soutiennent que c'est la LXX qui a modifié le texte évoquent la volonté de nommer les destinataires de l'oracle.[27] Cependant, de mon point de vue, si le traducteur avait eu une volonté délibérée de nommer les destinataires de l'oracle, il aurait ajouté un mot plutôt que d'en modifier un autre. Par contre, on peut penser que c'est le TM qui a modifié le texte pour éviter l'accablement du peuple d'Israël face aux nations, en l'occurrence les Chaldéens.

8. Des considérations théologiques à l'origine du changement

Les autres occurrences du terme בוגד (traître, 1,13 ; 2,5) peuvent nous aider à étayer l'idée d'une raison théologique à l'origine de la correction du texte hébreu. Il me semble que le nœud du problème se trouve dans l'identification des traîtres. Celle-ci doit tenir compte du vocabulaire qui s'élargit au « juste » (צדיק) et au « méchant » (רשע) que nous avons en Ha 1,4 ; 1,13 et 2,4. Cette question constitue une des clés d'interprétation de ce livre.[28] Or, trois possibilités s'offrent à nous : soit le juste et l'injuste font partie du peuple judéen, soit du côté judéen on trouve des justes et des injustes et Dieu va punir l'injustice judéenne par un conquérant étranger qui est lui-même injuste, soit encore le juste est judéen, alors que l'injuste est le conquérant étranger.[29] Il est possible que les relectures du livre de Habaquq aient privilégié cette troisième possibilité, même si à l'origine elle ne s'imposait pas.

Certains commentateurs juifs du Moyen Age comme Rabbi David Qimḥi dit Radaq et Rabbi Joseph Qaro ont interprété Ha 2,4-5 dans ce

---

[27] M. Harl, C. Dogniez, L. Brottier, M. Casevitz, P. Sandevoir, *La Bible d'Alexandrie. Les Douze Prophètes 4-9*, 261.

[28] Le livre de Habaquq a suscité une formidable diversité d'interprétations et continue à diviser les chercheurs. Voir P. Jönken, *Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung* (BBB 48 ; Köln – Bonn, 1977).

[29] P. Humbert, *Problèmes du livre d'Habacuc*, (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 18 ; Neuchâtel, 1944), 249-279 ; W. L. Holladay, « Plausible Circumstances of the Prophecy of Habakkuk », *JBL* 120 (2001) 123-130.

sens. Ils désignent expressément « Nabuchodonosor et Belshassar son petit-fils » (Radaq) ou « le royaume de Babylone » (Qaro) comme les incroyants et les arrogants dont il est question dans ces versets, les justes étant Israël. Il ne serait pas étonnant que ces commentaires s'inscrivent dans une ligne de lecture beaucoup plus ancienne.

Le problème qui se posait pour cette interprétation est qu'en Ha 1,13 et 2,5, les traîtres et les arrogants peuvent désigner l'oppresseur étranger,[30] alors qu'en Ha1,5 (en suivant la *vorlage* de la LXX) ils ne peuvent désigner que les Judéens. C'est une raison comme celle-ci qui explique la retouche, les Chaldéens et les Judéens devant être placés dans deux camps opposés.

Dans les livres tardifs de l'AT et dans la littérature extra-biblique ancienne, on observe une tendance à atténuer le péché d'Israël et à le défendre face aux nations.[31] Il me semble que cette tendance a également joué un rôle dans les retouches textuelles. Mon hypothèse est qu'en Ha 1,5a, l'accablement d'Israël face aux nations a rendu nécessaire la modification du texte hébreu. Cette modification a créé une deuxième tradition textuelle retenue par le TM, alors que la plus ancienne fut transmise à travers le texte grec de la LXX.

Tous les éléments bien pesés, je pense que la *vorlage* hébraïque de la LXX lisait bien ב(ו)גדים (traîtres) en Ha 1,5a et non בגוים (dans les nations) que nous avons dans le TM. Un témoin hébreu qui atteste la même lecture que la LXX nous permet d'écarter l'hypothèse d'une confusion de lecture du côté grec. Un témoin grec antérieur à l'ère chrétienne nous permet d'écarter l'hypothèse d'une recension sous l'influence des controverses judéo-chrétiennes. Pour établir l'antériorité d'une lecture par rapport à l'autre, il faut donc penser que celle qui est actuellement représentée par la LXX est en amont, alors que celle du TM est le fruit d'une correction ultérieure.[32] Cette correction était motivée par des conceptions théologiques visant à atténuer l'accablement d'Israël face aux nations.

En dehors du respect de Dieu, la défense d'Israël doit donc être considérée comme une autre raison qui explique les *tiqquné sopherim*

---

[30] En Es 21,2 et 33,1, les expressions בוגד (traître) et שודד (dévastateur) désignent les Babyloniens alors que les Judéens sont des victimes.

[31] J'ai fait les mêmes observations en étudiant d'autres textes. Voir I. Himbaza, *Le roi Manassé. Héritage et conflit du pardon* (Genève, 2006) ; Id. « Israël et les nations dans les relectures de Juges 19,22-25 : débats sur l'homosexualité », *BN* NF 131 (2006) 5-16. Voir également mon étude sur Malachie dans ce même volume.

[32] Cette correction pourrait d'ailleurs être tardive si le recenseur de R ne l'a pas trouvée dans le texte hébreu qu'il utilisait à son époque.

(corrections des scribes) que nous connaissons entre le 3e siècle av. et le 1er siècle ap. J.-Chr.

Bibliographie

Abegg M., Flint P., Ulrich E., *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time in English* (San Francisco, 1999).

Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes* (OBO 50/3 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1992).

—, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* (VT X ; Leiden, 1963).

—, « Un archétype commun au pré-M, au G et à 1QpHab ? », in R. Gryson (ed.), *Philologia Sacra,* 150-176.

Benoît P., Milik J. T., de Vaux R., *Les grottes de Murabba'ât* (DJD II, Texte, Oxford, 1961).

de Waard J., *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament* (STDJ IV, Leiden, 1965).

Elliger K., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II : Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi, übersetzt und erklärt* (ATD 25 II ; Göttingen, 1950).

Gryson R. (ed.), *Philologia Sacra. Biblische und patristische Studien fur Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihren siebzigsten Geburtstag* (Freiburg, 1993).

Haak R. D., *Habakkuk* (VTS XLIV ; Leiden, New York, København, Köln, 1992).

Harl M., Dogniez C., Brottier L., Casevitz M., Sandevoir P., *La Bible d'Alexandrie. Les Douze Prophètes 4-9, Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie* (Paris, 1999).

Himbaza I., « Israël et les nations dans les relectures de Juges 19,22-25 : débats sur l'homosexualité », *BN* NF 131 (2006), 5-16.

—— *Le roi Manassé. Héritage et conflit du pardon* (Essais bibliques 40 ; Genève, 2006).

Holladay W. L., « Plausible Circumstances of the Prophecy of Habakkuk », *JBL* 120 (2001) 123-130.

Humbert P., *Problèmes du livre d'Habacuc* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 18 ; Neuchâtel, 1944).

Jenner K. D., « La Peshitta : fille du texte massorétique ? », in A. Schenker, P. Hugo (eds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 238-263.

Jönken P., *Das Buch Habakuk, Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung* (BBB 48 ; Köln – Bonn, 1977).

Junker H., *Die Zwölf Kleinen Propheten. II. Hälfte : Nahum Habakuk Sophonias, Aggäus Zacharias Malachias übersetzt und erklärt* (HS VIII 3/II ; Bonn, 1938).

Keller C. A., *Habacuc* (2e édition corrigée et mise à jour, CAT XIb ; Genève, 1990).

Parsons P. J., « The Scripts and Their Date », in E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll*, 19-26.

Perlitt L., *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja* (ATD 25,1 ; Göttingen, 2004).

Robertson O. P., *The Book of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NIC ; Grand Rapids, Michigan, 1990, repr. 1991).

Schenker A., Hugo P. (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 52 ; Genève, 2005).

Smith R. L., *Micah-Malachi* (WBC 32 ; Waco, Texas, 1984).

Sweeney M. A., « Structure, Genre, and Intent in the Book of Habakkuk », *VT* 41 (1991) 63-83.

Tov E., « La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique » in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 105-131.

—, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (The Seiyâl collection I)* (DJD VIII ; Oxford, 1990).

Trever J. C., *Scrolls from Qumran Cave I. The Great Isaiah Scroll, The Order of the Community, The Pesher to Habakkuk* (Jerusalem, 1972).

Ward W. H., *A Critical and Exegetical Commentary on Habakkuk* (ICC ; Edinburgh, 1912).

Est-ce que le livre de Jérémie fut publié dans une édition refondue au 2e siècle? La multiplicité textuelle peut-elle coexister avec l'edition unique d'un livre biblique ?

Adrian Schenker

1. Le problème

Il est bien connu que le livre de Jérémie existe en deux formes littéraires distinctes depuis le 3e ou le 2e s. av. J.-Chr.[1] L'une est conservée en hébreu dans le texte massorétique (TM), l'autre en grec dans la Septante (LXX). Mais cette traduction grecque de la LXX reflète selon toute vraisemblance un modèle hébreu. Il n'est pas nécessaire de rappeler ici en détail les nombreuses différences qui séparent les deux formes du livre du prophète d'Anatot. En revanche, la question soulevée dans cette étude est la suivante : ces deux livres spécifiques de Jérémie avaient-ils commencé par être des rédactions privées avant de devenir des éditions publiées distinctes ? Par *privé* et *publié* on entend ici d'une part des textes qui sont entre les mains de l'auteur ou de ses successeurs comme leur propriété, dont ils peuvent faire ce qu'ils veulent sans devoir rendre compte à personne sauf à eux-mêmes et qu'ils peuvent modifier selon leur volonté, et d'autre part des textes diffusés sous le nom de leur auteur et qui se trouvent donc entre les mains de lecteurs et lectrices qui les ont reçus comme œuvre ou parole de leur auteur, si bien qu'en principe des modifications de ces textes ne sont plus possibles, surtout après

---

[1] Voir par exemple E. Tov, « L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie », *RB* 79 (1972), 189-199 ; id., « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », in J.H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia, 1985), 211-237 ; (B. Botte), P.-M. Bogaert, « Septante et versions grecques », *DBS* XII (Paris, 1993), spécialement 637-640 ; G. Fischer, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31* (SBB 26 ; Stuttgart, 1993) ; H.-J. Stipp, *Das massoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1994).

la mort de l'auteur. Un texte privé n'est pas encore protégé d'interventions rédactionnelles tandis que des textes publiés rendent des altérations rédactionnelles difficiles.

Cette difficulté vient de la multiplication des exemplaires, inséparable de la publication. Publier signifie en effet diffuser un texte.[2] Dans l'antiquité, la diffusion pouvait inclure la récitation d'un texte que les auditeurs apprenaient par cœur. Un texte appris par cœur n'en est pas moins un texte diffusé qui se défend contre des modifications subséquentes puisque du texte diffusé, oralement ou par écrit, l'auteur n'est plus le maître exclusif. Ceux qui en possèdent une copie, gravée dans leur mémoire ou écrite sur un substrat matériel, en sont désormais tout autant propriétaires. Car le texte diffusé est devenu le bien des auditeurs et lecteurs qui en possèdent la copie authentique.

Ces observations sur les textes privés et publiés s'appliquent tout à fait à des documents de l'époque biblique, comme Jr 36 l'illustre parfaitement. Jérémie dicta à Baruch un texte que celui-ci consigna par écrit, et ensuite le prophète le redicta, dans une deuxième édition augmentée, en vue de la diffusion orale et écrite. En effet, la deuxième édition dictée n'avait d'autre but que d'assurer la diffusion de la parole prophétique interdite par le roi. Dans le contexte de la concurrence entre prophètes, il devait importer en outre au plus haut degré que l'écrit de Baruch ne fût point interpolé ou falsifié par quelqu'un d'autre que le Prophète. Jr 29,24-28 relate un conflit né de lettres prophétiques écrites au nom du Seigneur à la communauté des exilés, donc une lettre diffusée et publiée oralement à Babylone, alors que cette prétendue prophétie était un faux. Cet épisode jette une vive lumière sur le problème de l'authenticité d'un écrit prophétique diffusé et publié. L'authenticité est liée au prophète-auteur et aussi à la protection de son écrit contre des falsifications.

Mais qu'en est-il après la mort du prophète ? Selon Jr 36, et aussi Jr 29, de son vivant le prophète a gardé la maîtrise de ses écrits. D'une autre manière, en Jr 32,10-14, le prophète prend soin d'un document non littéraire, d'un acte de vente, en vue d'une publication ultérieure. A ce titre, le document d'affaires va se transformer en un document littéraire et théologique puisque sa finalité devient prophétique, servant de témoignage ou de support littéraire à un message proprement religieux, à

---

[2] Pour la publication et la diffusion des livres dans l'Antiquité classique, on peut voir G. Camasso, art. « Book », *Brill's New Pauly* 2 (Leiden, Boston, 2003), 721-727, ici 724-726 ; T. Dorandi, art. « Copy », *Brill's New Pauly* 3 (Leiden, Boston, 2003), 774-778, en particulier 776-777 ; V. Schmitzer, art. « Copyright », *Brill's New Pauly* 3, 778-779. La situation était certainement différente à Jérusalem dans les trois siècles avant notre ère, mais un mode de diffusion et de publication de livres a dû exister qui les protégeât de copies infidèles.

l'annonce de paix future de la part de YHWH. La diffusion du document exact est assurée pour un temps à venir, et le prophète prend un soin extrême pour protéger sa publication future dans la forme authentique. On retrouve ce même souci de la publication authentique future d'un document rédigé dans le présent par un prophète chez Is 8,1.16-18, et Ha 2,2-3.

En vue de tout cela, on peut formuler l'hypothèse heuristique que voici : les deux formes du livre de Jérémie attestées depuis le 3e ou le 2e s. av. J.-Chr. correspondent à deux éditions, considérées par leurs auteurs ou éditeurs comme la forme authentique des écrits de Jérémie. Cette interprétation de la double forme du livre de Jérémie implique une concurrence entre les deux états du livre car l'idée même d'édition authentique exclut la duplicité. Elle ne pouvait être qu'unique. Il ne devrait pas y avoir deux éditions ! Il est vrai que, dans l'A.T., un cas explicite de deux éditions différentes, et déclarées publiquement comme telles, existe. Il s'agit du 2e livre des Maccabées qui est un *reader's digest*, une édition abrégée de l'ouvrage plus long de Jason de Cyrène, 2 Mac 2,23-31. Mais le cas des prophètes est certainement différent puisque pour leurs écrits l'exactitude de la reproduction des paroles divines qu'ils ont reçues ne souffrirait pas d'intervention du genre des abrégés ou des réarrangements.

D'autre part, les manuscrits bibliques découverts à Qumran montrent une grande variété de leçons et de variantes. On a pu parler de textes bibliques multiples, d'un texte fluide et laissé à l'initiative de scribes-éditeurs, libres d'apporter les modifications qui leur semblaient opportunes.[3] Devant ce fait, y a-t-il un sens de vouloir distinguer une ou deux éditions qui correspondent à des publications autorisées ? Devant la diversité textuelle attestée par les manuscrits de la mer Morte les affirmations prophétiques sur l'authentique transmission de leurs paroles sont-elles autre chose qu'une prétention non confirmée par la situation manuscrite réelle de la Bible hébraïque aux 3e, 2e et 1er s. avant notre ère, ou, au mieux, l'expression d'une conviction théologique selon laquelle les lecteurs ont un accès vrai à la parole du Seigneur malgré la fragmentation du texte biblique en une pléiade de formes textuelles ?

---

[3] Voir par exemple les essais d'Eugene Ulrich rassemblés en *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK, Leiden, Boston, Köln, 1999) : spécialement « The Bible in the Making : The Scriptures at Qumran », 17-33 ; « The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible », 51-78 ; « Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon », 79-120.

En conclusion, deux questions attendent une réponse : premièrement, comment se fait-il que le livre de Jérémie est attesté en deux formes littéraires distinctes, qui correspondent éventuellement à deux éditions distinctes puisqu'elles sont attestées chacune par de nombreux manuscrits ? Cela surprend puisque deux formes littéraires d'un même livre prophétique sont en flagrante contradiction avec l'idée même de la parole de YHWH authentique, c'est-à-dire unique. Et deuxièmement, comment faudrait-il comprendre le passage de manuscrits multiples à seulement deux éditions, et pour quelles raisons ce passage se serait-il fait ? Le fait que les deux éditions sont attestées dès le 3e et 2e s. av. J.-Chr., alors que les manuscrits bibliques multiples de Qumran sont de la même période au plus tôt, mais généralement plus tardifs, empêchent l'explication selon laquelle la multiplicité textuelle précéderait la cristallisation de deux éditions à partir de la poussière de formes textuelles disparates. Du moins une telle succession chronologique de deux états textuels, d'abord multiplicité textuelle, ensuite une ou deux éditions, n'est pas prouvée par la chronologie des manuscrits bibliques trouvés au bord de la mer Morte.

Il faut ajouter, afin de préciser cet état de la question, que le livre de Jérémie sert ici d'exemple valable aussi pour de nombreux autres livres et parties bibliques, parmi lesquels on peut citer Exode,[4] Josué,[5] les livres de Samuel[6] et des Rois,[7] Ezéchiel,[8] Daniel,[9] Esdras et Néhémie[10] et certains passages des Psaumes. Mais cette liste n'est pas complète.

---

[4] P.-M. Bogaert, « L'importance de la Septante et du *Monacensis* de la *Vetus Latina* pour l'exégèse du livre de l'Exode », in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL 126 ; Leuven, 1996), 399-428 ; id., « La construction de la Tente (Ex 36-40) dans le *Monacensis* de la plus ancienne version latine : l'autel d'or et Hébreux 9,4 », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 52 ; Genève, 2005), 62-76 ; A. Schenker, « Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs », *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2000), 52-66 ; I. Himbaza, *Le Décalogue et l'histoire du texte. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 207 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2004).

[5] M. Rösel, « Die Septuaginta-Version des Josuabuches », in H.-J. Fabry, U. Offerhaus (Hg.), *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel* (BWANT 153 ; Stuttgart, 2001), 197-211 ; A. Rofé, « Note sul testo ebraico e la traduzione greca dei libri di 'Giosuè' e 'Giudici' », *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003), 23-36 ; K. De Troyer, « Did Joshua Have a Crystal Ball ? The Old Greek and the MT of Joshua 10:15, 17 and 23 », in S.M. Paul, R.A. Kraft et alii (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (VTS 94 ; Leiden, 2003), 571-589.

[6] J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, 1871 ; les essais rassemblés en E. Tov (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. Proceedings IOSCS –*

2. Comment distinguer une édition parmi les témoins textuels multiples ?

De toute évidence il est indispensable de définir une édition autorisée, destinée à servir de *master copy* ou d'archétype pour la diffusion ou publication d'un livre. Les conditions minimales mais suffisantes qui doivent être remplies pour produire une édition sont au nombre de quatre.

La première condition est de nature diagnostique : une édition publiée peut être décelée parce qu'elle est attestée par un certain nombre d'exemplaires. On doit hésiter à appeler un manuscrit comme 4QSam[a] une édition parce qu'il est seul de son espèce. En revanche, le Pentateuque samaritain est certainement une édition de la Tora à cause des nombreuses copies qui en existent.

Une deuxième condition est fournie par des marques littéraires spécifiques qui caractérisent tous les témoins et en font une famille. Ces mar-

---

Vienna (Jerusalem, 1980) ; D. Barthélemy, D.W. Gooding, J. Lust, E. Tov, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism* (OBO 73 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1986).

7 J. Trebolle Barrera, *Salomon y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de I Reyes 2-12 ; 14* (Bibliotheca Salmanticensis. Dissertationes 3 ; Salamanca/Jerusalem, 1980) ; id., *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11* (Institución San Jerónimo 17 ; Valencia, 1984) ; A. Schenker, *Septante et Texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48 ; Paris, 2000) ; id., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2004) ; P.S.F. van Keulen, *Two Versions of the Salomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (VTS 104 ; Leiden, 2005).

8 J. Lust, « Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript », *CBQ* 43 (1981), 517-533 ; id., « The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text, the Shorter and Longer Text of Ezekiel », in J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation* (BETL 74 ; Leuven, 1986), 7-20 ; id., « Major Divergencies between LXX and MT in Ezekiel », in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52 ; Atlanta, 2003), 83-92 ; P. Schwagmeier, *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung* (Diss. Universität Zürich, 2004).

9 O. Munnich, « Texte massorétique et Septante dans le livre de *Daniel* », in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text*, 93-120.

10 D. Böhler, « On the Relation between Textual and Literary Criticism. The Two Recensions of the Book of Ezra : Ezra-Neh (MT) and 1 Esdras (LXX) », in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text*, 35-50 ; id., *Die heilige Stadt in Esdras A und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1997).

ques ne doivent être en aucun cas des fautes de transmission textuelle. Ainsi l'absence de l'épithète de « serviteur de YHWH », attribuée à Nabuchodonosor en Jr 25,9 ; 27,6 ; 43,10 dans le TM n'est caractéristique de l'édition massorétique que si ce titre n'est pas tombé par erreur scribale en LXX, mais est présent en TM et absent en LXX pour des motifs littéraires et théologiques. L'erreur qui passe d'un archétype à des copies multiples ne fait pas de ces copies une édition. En revanche, la modification littéraire que le modèle archétypique transmet aux copies en constitue une édition.

En outre, certaines graphies ou formes linguistiques qui caractérisent un ensemble de témoins textuels hébreux, et qui ne sont pas des erreurs mais des particularités ou idiosyncrasies scribales soigneusement conservées s'ajoutent aux différences littéraires pour distinguer les manuscrits qui les attestent des autres qui ne les connaissent pas. C'est ce genre de particularités qui permet de discerner parmi les manuscrits bibliques trouvés à Qumran ceux qui appartiennent au groupe des textes protomassorétiques. Ce groupe n'est autre chose que l'édition protomassorétique dont devait sortir le TM.[11]

La troisième condition est une certaine cohérence, ou plus modestement encore, une non-contradiction entre les marques littéraires spécifiques d'une édition, c'est-à-dire celles qui se retrouvent dans un certain nombre de témoins, par opposition à tous les autres qui n'offrent pas ces marques distinctives. En effet, si les marques se heurtent sur le plan formel et surtout au niveau idéologique (mais puisque nous parlons de la Bible je préfère employer le mot propre « théologique ») la conclusion sera inévitable que ce n'est ni l'auteur ni un de ses héritiers ou successeurs, qui aura publié le livre dans une forme spécifique. Celle-ci contenant des contradictions, des éléments incompatibles, portera les stigmates d'interventions incohérentes. Or, une édition cherche par définition à améliorer la cohérence du texte qu'elle entend diffuser.

Quatrième condition : les marques spécifiques d'une édition doivent être historiquement plausibles à l'époque et dans le milieu où on la suppose née.

Après avoir identifié ces quatre signes distinctifs d'une édition en général, il s'agit à présent de les vérifier pour les deux formes du livre de Jérémie, comme on pourrait le faire pour tous les livres bibliques à double transmission textuelle en TM et LXX.

---

[11] Cf. D. Barthélemy, « Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament », in id., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1978), 341-364, spécialement 351-355 ; E. Tov, « La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du Désert de Juda et de la littérature rabbinique », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 105-131.

3. Les formes du TM et de la LXX de Jérémie sont-elles des éditions ?

La LXX de Jérémie est un témoin du livre en traduction grecque. Il est vraisemblable que 4QJer[b] corresponde au même texte spécifique reflété dans la traduction grecque. Cette correspondance prouve que ce texte propre n'est pas limité au seul texte de la LXX et que par conséquent il n'est pas l'œuvre du traducteur grec. Quant à la forme de Jérémie en TM, elle est abondamment attestée par des manuscrits de Qumran et des manuscrits médiévaux ainsi que par les traductions grecques hexaplaires, la Vulgate, le Targum et la Peshitta.

La traduction grecque est littérale car dans les passages communs au TM et à la LXX, qui ne se distinguent pas entre eux, le traducteur reproduit la séquence des mots du texte hébreu en grec. La syntaxe grecque est ainsi calquée dans une large mesure sur celle du substrat hébreu.[12] Cette assimilation du texte grec au texte hébreu sous l'aspect syntactique, de la langue d'arrivée à la langue de départ, correspond au niveau de la traduction, à l'exactitude de la copie d'un modèle dans l'exemplaire copié, au niveau de la copie faite par un scribe. Car dans les deux registres, celui de la traduction et celui de la copie, l'idéal qu'on veut réaliser ainsi est identique : on veut minimiser jusqu'à la limite de la suppression totale l'écart entre le modèle à traduire ou à copier et la traduction ou la copie du modèle. Un tel effort reflète le désir d'une conformité parfaite entre archétype ou *master copy* et exemplaires copiés et traduits. Or, ce désir est caractéristique d'un texte unique destiné à la diffusion en plusieurs exemplaires, c'est-à-dire à une édition. Car par celle-ci le texte sort des mains de son auteur ou propriétaire si bien qu'il n'en aura plus le contrôle. Il importe donc grandement que ce texte qui sort de chez lui ou du cercle des disciples pour partir chez d'autres lecteurs soit l'exacte réplique du modèle original. Le soin des copies massorétiques et le soin des traducteurs grecs de la LXX proviennent d'une source commune, celle de conserver dans les exemplaires copiés ou traduits rigoureusement le même texte que celui de l'archétype. Or, cela est le souci essentiel de celui qui songe à diffuser un texte dont il est jusque-là le seul maître. Ce personnage s'appelle éditeur et le texte qu'il entend publier est une édition.

De nombreuses différences entre le livre de Jérémie en TM et en LXX ne sont pas d'ordre textuel, au sens d'erreurs de copistes ou au

---

[12] Cf. G. Marquis, « Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel », *Textus* 13 (1986), 59-84.

sens de modernisations de la langue ou des orthographes, qui sont courantes dans les différents manuscrits bibliques de Qumran. Un grand nombre de ces différences sont d'ordre littéraire et théologique.[13] Cela est bien clair dans le cas des grands *plus* du TM, Jr 33,14-26 (absent de Jr 40 LXX) ; 10,6-8,10 ; 11,7-8 ; 29,16-20 (absent de Jr 36 LXX) ; 30,10-11 (absent de Jr 37) et d'autres passages encore. Il n'est pas possible d'expliquer ces différences quantitatives par des chutes accidentelles dues à des sauts d'une expression à la même plus loin ou par des accidents similaires. Les textes signifient autre chose dans le TM et dans la LXX. Il serait surprenant que des accidents textuels, au lieu d'abîmer le sens, en créent un nouveau de qualité excellente quoique enfanté sans intention ni intelligence créatrice, mais par un accident aveugle.

Les deux textes, celui du TM comme celui de la LXX, ont leur cohérence propre. Il faudrait le montrer d'un bout à l'autre du livre. Cela ne peut se faire ici. Mais de nombreuses exégèses de détail existent de la forme de la LXX, et pour le TM, les commentaires nombreux de Jérémie montrent la signification de son texte dans les parties qui sont spécifiques du TM.[14] Un exemple particulièrement frappant de la cohérence théologique et littéraire des deux formes, très différentes en ce point, est

---

[13] Cf. P.-M. Bogaert, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101 (1994), 363-404.

[14] J.G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6 ; Cambridge Mass., 1973) ; A. Schenker, « Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen », *RB* 89 (1982), 498-527 ; P.-M. Bogaert, « La *vetus latina* de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52) », in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text*, 51-82, id., « La liste des nations dans l'oracle de la coupe (Jr 25,16-26) : Juda, les peuples voisins et les grandes puissances », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2005), 1-14 ; Y. Goldman, *Prophéties et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1992) ; id., « Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2 », *Bib* 76 (1995), 25-52 ; id., « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », in A.H.W. Curtis, T. Römer (eds.), *The Book of Jeremiah and its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception* (BETL CXXVIII ; Leuven, 1997), 151-182 ; id., « Le Seigneur est fidèle à son alliance. Continuité et rupture dans l'histoire d'Israël d'après la forme longue du livre de Jérémie (TM Jr 31,31-37 ; 17,1-4 ; 11,7-8) », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 199-219.

fourni par les passages concernant l'alliance nouvelle,[15] Jér 3,14 ; 11,1-14 ; 31,31-34 (38,31-34 LXX) ; 34 (41 LXX).

En conclusion, les trois premières conditions nécessaires pour une édition se vérifient aisément pour les deux formes textuelles du livre de Jérémie.

4. Deux éditions du livre de Jérémie au 3e et au 2e siecles sont-elles historiquement plausibles ?

Les deux formes du livre de Jérémie existent au 3[e] ou au 2[e] s. En effet, F.M. Cross pense que 4QJer[a] doit remonter au 3[e] s., et les éditeurs ultérieurs le suivent dans cette datation.[16] D'autre part, le prologue du traducteur grec du Siracide, le petit-fils de l'auteur de cette œuvre, Sir Prol. 24, présuppose vers 110 la traduction des prophètes en grec. La LXX du livre de Jérémie précède très probablement cette date du prologue. Il en découle qu'au 2[e] s. les deux formes du livre de Jérémie coexistaient. Où coexistaient-ils ? Sans doute en Terre Sainte puisque Qumran a livré des fragments des deux formes et que le petit-fils du Siracide traduit pour ceux qui vivent dans la dispersion à l'étranger, Prol. 34. Son point de vue semble être celui de qui regarde du centre vers la périphérie, de la patrie vers l'étranger. Nous ignorons du reste en quel lieu le livre de Jérémie fut traduit en grec. Ce lieu peut avoir été la Judée.

La coexistence contemporaine de deux éditions qui non seulement se distinguent, mais s'opposent, comme l'exemple de la nouvelle alliance déjà cité le montre très bien, parmi beaucoup d'autres exemples d'ailleurs, est difficile à comprendre puisque le livre de Jérémie est unique. Il exclut par conséquent deux formes car le caractère même de chacune de ces deux formes semble impliquer l'authenticité de son contenu, la parole adressée par le Seigneur à son prophète Jérémie.

On ne peut sortir de ce dilemme qu'en supposant la succession des deux formes dans le temps. En effet, l'autre hypothèse concevable, celle de deux milieux « jérémiens » ne se recommande pas. Car l'exemple du Pentateuque samaritain montre que des milieux différents possèdent des formes différentes d'un livre biblique parce qu'à un moment donné l'un

---

15 Cf. A. Schenker, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zur Theologie, Synagoge und Kirche* (FRLANT 212 ; Göttingen, 2005).

16 E. Ulrich, F.-M. Cross et alii, *Qumran Cave 4, X. The Prophets* (DJD 15 ; Oxford, 1997), 150.

d'eux a réalisé sa propre forme du livre à partir de la forme précédente. Ainsi en TM Dt 27,4 fut modifié (*Garizim* devint *Ebal*), et dans le Pentateuque samaritain les passages spécifiquement samaritains furent ajoutés.[17] Les deux modifications produisaient une édition propre de part et d'autre. Les éditions s'échelonnent ainsi dans le temps. L'une précédait l'autre, et celle-ci fut réalisée pour améliorer la première.[18] Si une forme du livre présentant les signes caractéristiques d'une édition refondue et corrigée coexiste avec un témoin textuel exempt de ces caractéristiques, comme ce fut apparemment le cas pour Jérémie au 2e s., la supposition d'une nouvelle édition à la fin du 3e s. expliquerait leur rencontre fugitive dans un même point du temps. Une forme reprend l'autre pour la remplacer.

Puisque la forme massorétique devait être la forme du livre de Jérémie qui survît en hébreu, sa langue propre, et que l'autre forme, conservée dans un minuscule fragment en hébreu, et de plus en traduction grecque, la supposition paraît vraisemblable que la forme massorétique fût l'édition nouvelle, créée pour améliorer l'édition première.

Les nombreuses études des trois dernières décennies semblent confirmer cette supposition.[19] Le TM correspond à une nouvelle édition du modèle qui avait servi aux traducteurs grecs de la LXX comme texte hébreu. Le livre de Jérémie dans la forme massorétique n'avait pas préexisté à la forme de la LXX ; il ne l'avait pas non plus accompagné comme un livre parallèle. Il est venu à l'existence à partir d'elle, comme sa révision. Le livre de Jérémie selon le TM n'avait pas existé avant, il sortait de la forme conservée dans la LXX comme un remaniement ou une réédition refondue.

Cependant, comment cela fut-il possible qu'au 3e ou au 2e s. av. J.-Chr. quelqu'un se considérât autorisé à éditer le livre du prophète Jérémie, qui contenait la parole de YHWH adressée à son prophète quatre siècles plus tôt ? Est-ce que l'entreprise d'une réédition n'était pas blasphématoire ?

On peut expliquer peut-être cette audace qui consista à reviser l'Ecriture Sainte, c'est-à-dire la parole divine communiquée à un prophète qui la consigna par écrit (en la dictant en l'occurrence à Baruch) par la prophétie qui continue et qui prend la forme spécifique d'un don, inspiré par le Seigneur, de savoir interpréter l'Ecriture. C'était la conviction croyante du Maître de justice et de ses disciples, exprimée

---

17 A. Schenker, *Septante et texte massorétique*, p. 142-147.

18 Cf. E. Tov, « The Writing of Early Scrolls. Implications for the Literary Analysis of Hebrew Scripture », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit*, 355-371.

19 Voir note 14.

dans le Pesher d'Habaquq : « Le prêtre que Dieu a donné dans [...] pour expliquer (לפשור) toutes les paroles de ses serviteurs les prophètes » (II 8-9) ; « L'explication (de Ha 2,2 « afin que celui qui lit l'écrit [prophétique] puisse courir ») concerne le Maître de justice à qui Dieu a fait connaître tous les secrets des paroles de ses serviteurs les prophètes » (VII 4-5). Ce qui est remarquable dans notre contexte c'est que le prêtre qu'est le Maître de justice a reçu le charisme divin de l'explication des mystères ou secrets contenus dans les paroles prophétiques. Celles-ci ont donc besoin d'une interprétation qui n'est pas accessible à tout le monde, mais que Dieu donne à ce *prêtre*, au Maître de justice. Dans cette ligne de pensée on peut situer l'autorité d'un éditeur de paroles prophétiques reçues par la tradition qui est autorisé par Dieu à en donner l'explication juste mais cachée au lecteur ordinaire dans son édition. Cet éditeur serait un prêtre comme le Maître de justice.

En conclusion, à la fin du 3e et du 2e s., deux éditions du livre de Jérémie devaient coexister pendant un laps de temps. L'une était la réédition corrigée ou refondue de l'autre. Il est probable que la forme du livre en TM corresponde à l'édition nouvelle alors que la LXX ancienne de Jérémie reflète la première édition. L'idée d'une refonte d'un livre prophétique, document contenant la parole de Dieu et de ce fait saint, à une époque si éloignée de la vie du prophète, en l'occurrence de Jérémie qui a vécu au tournant du 7e au 6e s., apparaît moins impossible lorsqu'on rencontre la conviction croyante, au 2e s., que le prêtre, Maître de justice reçoit de Dieu le don prophétique d'interpréter la signification cachée des paroles des prophètes, signification inaccessible aux autres lecteurs de ces oracles. A cette époque l'idée d'un don prophétique d'interprétation des prophètes est ainsi attestée dans la communauté de la mer Morte, et elle n'était peut-être pas limitée à cette fraction du Judaïsme. On la retrouve p.ex. dans les antithèses du sermon sur la montagne au 1er s. : « vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens, mais moi je vous dis », Mt 5,21-48.

5. La date des éditions du livre de Jérémie

Une nouvelle édition refondue implique la mise à l'écart de l'ancienne qui précède. Car l'amélioration du livre imprime un label d'insuffisance ou d'incomplétude à sa forme ancienne. Celle-ci a perdu sa valeur de référence. C'est pourquoi il est vraisemblable que les deux éditions ne se côtoyaient pas très longtemps. Un indice de cela est la domination presque complète de la forme de Jérémie selon le TM parmi les témoins

conservés en hébreu et parmi tous les témoins, y compris les témoins de la LXX, à partir des premiers siècles de notre ère.

En effet, les traductions grecques hexaplaires du 1er au 3e s. sont des révisions de la LXX ancienne. Elles reprennent celle-ci en la révisant au niveau des équivalences sémantiques et surtout sous l'aspect de la conformité du texte grec avec le texte hébreu contemporain qui était pratiquement celui du TM médiéval. A partir de ces traductions grecques hexaplaires les manuscrits de la LXX elle-même furent corrigés par l'introduction d'éléments issus de ces traductions-révisions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Ainsi la LXX ancienne fut rééditée en des éditions refondues plus proches de la forme du TM que ne l'avait été le modèle hébreu de la LXX originelle.

De plus, les nouvelles traductions, réalisées dans les quatre premiers siècles de notre ère, en araméen, syriaque et latin (excepté bien sûr la *Vetus latina*) prenaient comme modèle un texte hébreu pratiquement identique au TM. Cette forme textuelle l'emporta donc partout, jusqu'à l'intérieur de la forme textuelle grecque elle-même.

Ainsi l'édition révisée conservée dans le TM est restée de fait seule puisque même la forme grecque ancienne finissait par être refaite selon ce modèle devenu dominant voire unique. Cette évolution a dû commencer dès le départ, aussitôt après la publication de l'édition refondue. Puisque la traduction grecque fut faite à la fin du 3e ou au 2e s. sur la forme première, les traducteurs ne connaissaient pas encore la deuxième édition. Car selon toute vraisemblance ils auraient choisi celle-ci pour leur traduction puisqu'elle allait s'imposer dès le début comme l'édition qui faisait désormais foi. Il s'ensuit que la nouvelle édition doit se situer probablement à la fin du 3e s., peut-être à la même époque où fut faite la traduction grecque. Pour la première édition, la date limite vers le bas est la version de la LXX. Celle-ci la suppose. Elle fut donc fixée avant le 3e s. au plus tard.

6. Conclusion : éditions officielles et copies vulgaires

Le livre de Jérémie nous a servi de cas exemplaire pour répondre à la question de savoir si ce livre, ainsi que d'autres livres et parties de livres bibliques, avaient été édités dans les quatre ou trois siècles qui précédaient notre ère. Par édition nous entendons l'établissement d'un archétype textuel, d'une *master copy* en vue de la production de copies au service de la multiplication ou diffusion du texte. La forme distincte que le livre de Jérémie revêt dans la LXX et dans le TM suggère deux éditions remontant au 2e s. av. J.-Chr. au plus tard. L'édition que le TM

conserve jusqu'à nos jours porte tous les signes d'une édition révisée. Elle corrige celle qui subsiste en traduction grecque dans les témoins manuscrits de la LXX originelle.

L'édition implique une autorité sur le livre destiné à la publication. Puisque, dans le cas du livre de Jérémie, il s'agit d'un document qui contient la parole de Dieu adressée au prophète et mise par écrit par celui-ci lui-même, on voit mal au premier abord qui aurait pu prétendre, plusieurs siècles après la mort du prophète, à la compétence d'en faire une révision. Mais au 2e s. la conviction religieuse est attestée selon laquelle un prêtre, le Maître de justice aurait reçu de Dieu le don d'interpréter les mystères cachés contenus dans les paroles des prophètes. On est ainsi en présence d'une autorité d'interprétation prophétique correspondant aux écrits des prophètes. Cette conception est capable d'expliquer la raison pour laquelle certaines personnes se considéraient comme légitimées à retoucher les paroles des prophètes.

En face des textes bibliques multiformes présents à Qumran se trouvent donc deux éditions (dans le cas du livre de Jérémie et d'autres livres bibliques) qui, par définition, combattent la diversité textuelle. Cette apparente contradiction se résout lorsqu'on suppose deux genres de textes bibliques : les publications officielles et soigneuses et les copies privées, faites par des particuliers, plus ou moins bien formés pour la copie de livres.[20] Tout le monde n'avait sans doute pas accès aux meilleurs exemplaires et *master copies*. Pourtant, malgré des manuscrits ou textes multiples, deux éditions se dégagent, plus anciennes que la plupart des manuscrits de Qumran, celle de la LXX et celle qui précéda le futur TM. D'autres manuscrits bibliques protomassorétiques sont bien attestés dans les sites de la mer Morte autre que Qumran : Massada, Nahal Hever, Muraba'at. Ces textes bibliques datent du début de notre ère et correspondent à l'édition protomassorétique.[21]

En dernier lieu, il faut explicitement noter l'origine du TM et de son prédécesseur, le texte protomassorétique du livre de Jérémie. Celui-ci n'a pas existé de manière autonome avant et à côté de la forme de la LXX. Il naquit de celle-ci comme sa révision. Il lui succéda dans une ligne généalogique puisqu'une édition nouvelle descend nécessairement de l'édition précédente.

---

[20] M.H. Goshen-Gottstein, « Hebrew Biblical Manuscripts : Their History and Their Place in the HUBP Edition », *Bib* 4 (1967), 243-290. Goshen-Gottstein montre que la masse des manuscrits médiévaux, à côté des grands manuscrits tibériens, n'a aucune prétention à rivaliser avec la qualité reconnue des éditions produites par les érudits qu'étaient les massorètes.

[21] Cf. E. Tov, « La nature du texte massorétique », 105-131.

Bibliographie

Barthélemy D., « Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament », in id., *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1978), 341-364.

Barthélemy D., Gooding D.W., Lust J., Tov E., *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism* (OBO 73 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1986).

Bogaert P.-M., « L'importance de la Septante et du *Monacensis* de la *Vetus Latina* pour l'exégèse du livre de l'Exode », in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus (*BETL 126 ; Leuven, 1996), 399-428.

—, « La construction de la Tente (Ex 36-40) dans le *Monacensis* de la plus ancienne version latine : l'autel d'or et Hébreux 9,4 », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 52 ; Genève, 2005), 62-76.

—, « La liste des nations dans l'oracle de la coupe (Jr 25,16-26) : Juda, les peuples voisins et les grandes puissances », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker, (*OBO 214 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2005), 1-14.

—, « La *vetus latina* de Jérémie : texte très court, témoin de la plus ancienne Septante et d'une forme plus ancienne de l'hébreu (Jer 39 et 52) », in A. Schenker (éd.), *The Earliest Text*, 51-82.

—, « Le livre de Jérémie en perspective : les deux rédactions antiques selon les travaux en cours », *RB* 101 (1994), 363-404.

Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras A und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1997).

—, « On the Relation between Textual and Literary Criticism. The Two Recensions of the Book of Ezra : Ezra-Neh (MT) and 1 Esdras (LXX) », in A. Schenker (ed), *The Earliest Text*, 35-50.

(Botte B.), Bogaert P.-M., « Septante et versions grecques », *DBSup* XII, (Paris, 1993).

Camasso G., art. « Book », *Brill's New Pauly* 2 (Leiden, Boston, 2003), 721-727.

De Troyer K., « Did Joshua Have a Crystal Ball ? The Old Greek and the MT of Joshua 10:15, 17 and 23 », in S.M. Paul, R.A. Kraft et alii (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (*VTS 94 ; Leiden, 2003), 571-589.

Dorandi T., art. « Copy », *Brill's New Pauly* 3 (Leiden, Boston, 2003), 774-778.

Fischer G., *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31 (*SBB 26 ; Stuttgart, 1993).

Goldman Y., « Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2 », *Bib* 76 (1995), 25-52.

—, « Juda et son roi au milieu des nations. La dernière rédaction du livre de Jérémie », in A.H.W. Curtis, T. Römer (eds.), *The Book of Jeremiah and its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception* (BETL CXXVIII ; Leuven, 1997), 151-182.

—, « Le Seigneur est fidèle à son alliance. Continuité et rupture dans l'histoire d'Israël d'après la forme longue du livre de Jérémie (TM Jr 31,31-37 ; 17,1-4 ; 11,7-8) », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*, 199-219.

—, *Prophéties et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie* (OBO 118 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1992).

Goshen-Gottstein M.H., « Hebrew Biblical Manuscripts : Their History and Their Place in the HUBP Edition », *Bib* 4 (1967), 243-290.

Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, (OBO 207 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2004).

Janzen J.G., *Studies in the Text of Jeremiah (*HSM 6 ; Cambridge Mass., 1973).

Lust J., « Ezekiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript », *CBQ* 43 (1981), 517-533.

—, « Major Divergencies between LXX and MT in Ezekiel », in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52 ; Atlanta, 2003), 83-92.

—, « The Use of Textual Witnesses for the Establishment of the Text, the Shorter and Longer Text of Ezekiel », in J. Lust (ed.), *Ezekiel and His Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation (*BETL 74 ; Leuven, 1986), 7-20.

Marquis G., « Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel », *Textus* 13 (1986), 59-84.

Munnich O., « Texte massorétique et Septante dans le livre de *Daniel* », in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text*, 93-120.

Rofé A., « Note sul testo ebraico e la traduzione greca dei libri di 'Giosuè' e 'Giudici' », *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003), 23-36.

Rösel M, « Die Septuaginta-Version des Josuabuches », in H.-J. Fabry, U. Offerhaus (Hg.), *Im Brennpunkt : Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel* (BWANT 153 ; Stuttgart, 2001), 197-211.

Schenker A., « Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs », in id., *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2000), 52-66.

—, « Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezzars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen », *RB* 89 (1982), 498-527.

—, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 2004).

—, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche (*FRLANT 212 ; Göttingen, 2005).

—, *Septante et Texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48 ; Paris, 2000).

Schmitzer V., art. « Copyright », *Brill's New Pauly* 3, 778-779.

Schwagmeier P., *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung* (Diss. Universität Zürich, 2004).

Stipp H.-J., *Das massoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte* (OBO 136 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1994).

Tov E. (ed.), *The Hebrew and Greek Texts of Samuel. 1980 Proceedings IOSCS – Vienna* (Jerusalem, 1980).

—, « L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie », *RB* 79 (1972), 189-199.

—, « La nature du texte massorétique à la lumière des découvertes du désert de Juda et de la littérature rabbinique », in A. Schenker, P. Hugo (éds)., *L'enfance de la Bible hébraïque*, 105-131.

—, « The Literary History of the Book of Jeremiah in the Light of Its Textual History », in J.H. Tigay (ed.), *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia, 1985), 211-237.

—, « The Writing of Early Scrolls. Implications for the Literary Analysis of Hebrew Scripture », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit*, 355-371.

Trebolle Barrera J., *Salomon y Jeroboán. Historia de la recensión y redacción de I Reyes 2-12 ; 14* (Bibliotheca Salmanticensis. Dissertationes 3 ; Salamanca/Jerusalem, 1980).

—, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Reyes 9-11* (Institución San Jerónimo 17 ; Valencia, 1984).

Ulrich E., « Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon », in id., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 79-120.

—, « The Bible in the Making : The Scriptures at Qumran », in id., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 17-33.

—, « The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible », in id., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 51-78.

—, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature ; Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK, Leiden, Boston, Köln, 1999).

Ulrich E., Cross F.-M. et alii, *Qumran Cave 4, X. The Prophets* (DJD 15 ; Oxford, 1997).

van Keulen P.S.F., *Two Versions of the Salomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11* (VTS 104 ; Leiden, 2005).

Wellhausen J., *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871).

Les textes d'Esther et les tendances du Judaïsme entre les 3e et 1er siècles avant J.-Chr.

Jean-Daniel Macchi

1. Introduction

La lecture est un mode de transport qui permet de visiter des univers qu'aucune compagnie aérienne ne dessert. Le voyage se déroule dans le monde de représentation du texte. Il permet de rencontrer les personnages décrits par le texte et plonge parallèlement le lecteur dans l'univers culturel et intellectuel de celui ou de ceux qui ont rédigé l'oeuvre littéraire. A la rencontre des personnages du récit s'ajoute donc celle des milieux producteurs et du ou des auteurs du texte.

De ce point de vue, la situation textuelle du livre d'Esther est particulière dans la mesure où le texte d'Esther qui figure dans les Bibles juives et protestantes est différent de celui qui figure notamment dans les Bibles catholiques. Un lecteur habitué à lire Esther dans une traduction comme celle de Louis Segond (protestante) et à qui viendrait l'envie de le lire dans la version de la Bible de Jérusalem (éd. 1998) serait surpris. Il se retrouverait dans la situation surréaliste d'un voyageur connaissant bien Paris, mais qui un beau jour arriverait au centre de la capitale avec l'impression bizarre de ne pas être tout à fait dans la ville qu'il connaît. A première vue, les choses paraissent identiques, les grandes caractéristiques de Paris sont présentes, la tour Eiffel est à sa place comme l'arc de triomphe, le métro circule normalement mais l'ambiance est différente comme si l'on se trouvait dans une ville d'une autre région : le linge pend aux fenêtres, les gens s'adressent à vous chaleureusement et des éléments d'urbanisme nouveau sont apparus.

Le livre d'Esther nous est parvenu sous trois formes textuelles principales, l'une est en hébreu – le texte massorétique (TM) – alors que les deux autres sont en grec – la LXX et le texte Alpha (TA).[1] Dans leurs

---

[1] La synopse proposée en annexe à l'ouvrage de K.H. Jobes, *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153 ; Atlanta, 1996), facilite grandement la comparaison des deux principaux témoins grecs avec le texte

grandes lignes, ces trois états textuels plongent le lecteur dans la même histoire. Pourtant, à y regarder de plus près, on constate que l'ambiance du récit, sa façon de représenter la cour perse ou l'attitude des divers personnages varient d'un texte à l'autre. La comparaison synoptique des trois grands témoins textuels permet de constater qu'outre six suppléments présents dans les textes grecs, toute une série d'autres variantes affectent l'ambiance générale et par-delà la signification théologique des trois textes d'Esther.[2]

Ces différences textuelles témoignent de l'existence de différentes tendances à l'intérieur des groupes du Judaïsme porteurs des différents états textuels du livre d'Esther. Ce sont ces différentes tendances que nous allons chercher à identifier.

2. Le texte massorétique

Le texte hébraïque sous sa forme massorétique est relativement bien établi et ne présente pas de difficulté textuelle majeure.[3]

Le récit raconte qu'après la destitution de la reine perse Vasti (ch. 1), Esther – fille adoptive du Juif Mardochée – devient reine à la suite d'un concours de beauté impliquant les plus belles jeunes filles du royaume (ch. 2). Un conflit se déclenche entre Haman, nommé premier ministre, et Mardochée qui refuse de se prosterner devant lui. Haman obtient la proclamation d'un décret royal d'extermination de tous les Juifs de l'empire pour le 13 Adar (ch. 3). Mardochée demande alors à la reine d'intervenir auprès du roi, ce qu'elle accepte malgré le risque mortel qu'elle court (ch.4). Elle invite le roi et Haman à un mystérieux banquet

---

hébreu. La réécriture du passage par Flavius Josèphe, *Antiquités* (XI. VI) ne constitue pas un témoin textuel au sens strict. Par ailleurs, et bien qu'elle soit intéressante pour la question du texte des additions, la Vieille Latine n'est pas prise en compte par cette brève contribution.

2 Pour les approches comparant les textes d'Esther, voir : D.J.A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOT.SS 30; Sheffield, 1984); L. Day, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.SS 186 Sheffield, 1995) ; A.K. Fountain, *Literary and Empirical Readings of the Books of Esther* (Studies in Biblical Literature 43; New York, Washington DC Baltimore, Bern, Frankfurt am Main, Brussels, Vienna, Oxford, 2002) ; M.V. Fox, *The Redaction of the Books of Esther* (SBL.MS 40; Atlanta, 1991) ; M.V. Fox, «Three Esthers», in S.W. Crawford, L.J. Greenspoon (éds.), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOT.SS 380; London / New York, 2003), 50-60 ; K. H. Jobes, *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153; Atlanta, 1996).

3 M. Saebø, *Esther*, in *Biblia Hebraica Quinta, 18. General Introduction and Megilloth* (Stuttgart, 2004), 20*-22*.

au terme duquel elle les invite à nouveau pour le lendemain (5,18). Au sortir de ce banquet, Haman érige un gibet pour pendre Mardochée avant d'aller demander sa tête au roi (5,9-14). Cependant, durant la nuit, le roi lit les annales et se souvient d'un complot qu'avait déjoué Mardochée (en 2,21-23). Il demande à Haman, arrivant au palais, que faire à quelqu'un que le roi veut honorer. Pensant qu'il sera lui-même le bénéficiaire des honneurs, le premier ministre répond de faire parader cette personne vêtue royalement dans la ville. Le roi lui ordonne alors d'organiser cela pour Mardochée (6). Cela fait, Haman a juste le temps de rentrer chez lui qu'il est convoqué au deuxième banquet durant lequel Esther demande au roi le salut de son peuple en accusant Haman d'être la cause du drame. Le roi condamne Haman à être pendu au gibet qu'il destinait à Mardochée. Ce dernier est alors nommé ministre à la place d'Haman (7,1-8,2). Malheureusement, lorsqu'Esther demande au roi d'annuler le décret antisémite, cela s'avère impossible. Un deuxième décret est alors proclamé permettant aux Juifs de massacrer préventivement leurs ennemis (8). C'est le 13 Adar que les Juifs se défont de leurs ennemis dans tout l'empire, et les 13 et 14 Adar à Suse. Les jours suivants, les Juifs fêtent leur victoire par deux banquets et Mardochée institue la fête de Pourim (9). Mardochée gère désormais l'empire achéménide (10).

a. Tendances théologiques massorétiques

Le livre d'Esther massorétique forme indéniablement une belle pièce de littérature romanesque. L'intrigue est bien menée, on y trouve suspens et mystère, rebondissements, coups de théâtre, ironie et humour. Le motif de l'élévation et de la chute des personnages tout comme celui du retournement de situation structurent l'oeuvre.

b. Parallélisme avec le roman de Joseph (Gn 37-46)

Le livre d'Esther et le cycle de Joseph (Gn 37-46) présentent de nombreuses similitudes. Ils appartiennent à un même type de récits bibliques de diaspora, auquel on peut rattacher également les six premiers chapitres de Daniel.

Esther et Mardochée partagent avec Joseph une même situation de vie, bien que les premiers soient installés en Perse et le dernier en Egypte. Ils vivent à la cour, y acquièrent le pouvoir de gouverner la terre étrangère et sauvent leur peuple. D'autres aspects du parallélisme des parcours d'Esther-Mardocheé et de Joseph sont frappants. Comme Esther, Joseph, après une première exaltation (Gn 37), tombe très bas et risque sa vie. Joseph conquiert la bienveillance du gardien de prison (Gn

39,21), Esther celle du gardien des femmes (Est 2,9). Les eunuques agissent contre les rois dans les deux textes (Gn 40, Est 2,21-23). Le renversement de situation se joue dans le cadre d'un problème de sommeil royal (songes de Pharaon, insomnie d'Ahashwérosh). Les banquets jouent un rôle important dans les deux récits et le motif de l'ascension sociale est associé à celui de la parade et du vêtement (Gn 37,3ss. ; 39,12ss. ; 41,14.42ss ; Est 4,1ss. ; 5,1 ; 6,8ss.).

Pourtant le regard du livre massorétique d'Esther présente deux grands types de différences théologiques par rapport au cycle de Joseph. Les problématiques judaïques y sont beaucoup plus marquées et le fonctionnement de l'empire est nettement plus problématique.

c. Dieu et les pratiques juives

On ne trouve dans le texte massorétique d'Esther aucune mention de Dieu, ni dans le récit du narrateur, ni dans les discours des protagonistes.[4] Autre absent de marque, les pratiques du Judaïsme. Esther ne semble pas pratiquer la *kashrout*, elle est la femme d'un païen et est à la tête d'un empire païen. Elle ne prie pas et, en dehors de Pourim, la seule pratique rituelle juive mentionnée est celle du jeûne. Le texte donne donc, comme le cycle de Joseph, l'impression d'un récit essentiellement «laïc».

Pourtant, l'absence de Dieu n'est qu'apparente. En effet, le livre vise précisément à montrer que Dieu est à l'oeuvre discrètement derrière l'action de ceux qui lui sont fidèles et au travers des coïncidences heureuses. On mentionnera parmi ces coïncidences : l'ascension d'une Juive au pouvoir, l'insomnie du roi, la venue matinale d'Haman au palais. Dès lors il est peu crédible d'imaginer que le lecteur juif de ce livre puisse ne pas déduire que Dieu est à l'œuvre dans le récit. Le lecteur d'Esther TM est appelé à comprendre que derrière les événements se cache la providence divine, comme il l'est dans le cycle de Joseph lorsque celui-ci affirme, mais seulement au terme du récit (45,5-8), que Dieu a voulu que tout cela lui arrive.

Au chapitre des pratiques rituelles juives le livre massorétique d'Esther joue également avec les sous-entendus. Mais contrairement à Gn 43,32 qui semble ironiser sur les interdits juifs, l'Esther massorétique les prend très au sérieux. En effet, ce texte présente toute une série de noti-

---

[4] L'absence de Dieu en Esther a été expliquée par le caractère profondément séculier de l'oeuvre, par une théologie sapientiale cherchant à discerner derrière les événements l'action divine ou par le souci d'éviter tout risque de blasphème lors de la fête carnavalesque de Pourim. Voir les opinions en présence chez M.V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament; University of South Carolina, 1991), 235-238.

ces chronologiques qui montrent que le jeûne ordonné par Esther en 4,15 s'étend du 13 au 15 Nisan, à savoir durant le moment où devrait avoir lieu la commémoration de la Pâque. En faisant de la Pâque de la 12ème année d'Ahashwérosh une période de jeûne, le rédacteur dramatise la situation. Ce qui se joue, c'est l'identité rituelle profonde du Judaïsme.[5]

Finalement, au chapitre 2, le TM insiste sur le lien très fort entre Mardochée et Esther qui suit tout ce qu'il lui dit. Elle reste donc profondément en lien avec sa famille juive. Par ailleurs, ce même chapitre présente le motif de la nécessité pour Esther de cacher le fait qu'elle est Juive (2,20). L'Esther massorétique se présente donc comme une Juive fidèle prise dans un système dangereux, où il n'est pas possible d'être librement Juifs, ce qui n'était guère le cas de Joseph en Gn 37-46.

d. Le dysfonctionnement de l'empire

Dans l'Esther du TM, le rapport entre les Juifs et le pouvoir étranger est bien différent de ce que l'on trouve dans le cycle de Joseph. Le pouvoir du Pharaon de Joseph fonctionne bien et semble bien perçu. Les ennuis de Joseph proviennent de ses frères et de sa mauvaise fortune (Mme Potiphar) – et non de l'Egypte. Dans le livre d'Esther massorétique, les choses se présentent bien différemment. Le système impérial est tourné en dérision. Le roi ne cesse de boire et ses décisions sont généralement prise à l'issue d'un banquet dont le caractère aviné est souligné par le nom utilisé pour banquet,[6] par la description de ce qui s'y déroule (1,7) et par l'état du roi (1,10). Le roi est sans cesse tenu de demander l'avis de conseillers qui ne manquent pas de le manipuler. Finalement, les conséquences de ses décisions sont souvent absurdes. Ainsi, après avoir répudié son épouse, il est contraint à organiser le plus grand concours de beauté de tous les temps en rassemblant à la cour toutes les jeunes filles de l'empire.

Les personnages sont pris dans un système dangereux et difficilement maîtrisable. Esther doit risquer sa vie simplement pour se présenter devant son royal époux (ch. 4-5). Le caractère irrévocable des décrets (8,5.8 etc.) – un motif important pour le TM – souligne également le disfonctionnement de l'empire puisqu'une décision ne peut être annulée malgré ses conséquences néfastes. Dès lors, cette irrevocabilité débouche sur l'épisode du massacre à grande échelle des ennemis des Juifs. Dans un empire incontrôlable, les Juifs doivent prendre les armes pour

---

[5] Pour la démonstration détaillée, voir J.-D. Macchi, «Dieu, la Perse et le courage d'être Juive. Réflexions sur Esther 4», *Foi et Vie, Cahier Biblique* 43 (2004), 59-77.

[6] מִשְׁתֶּה racine שׁתה «boire» ou מִשְׁתֵּה הַיַּיִן «banquet de vin»

se protéger de leurs ennemis. En ce sens, le livre est violent et vengeur et la prise des armes pour tuer les ennemis est célébrée dans la finale massorétique (ch. 8-10).

On observe donc, dans le livre massorétique d'Esther, un regard assez ambigu sur la vie au sein de l'empire. Si comme dans le cycle de Joseph, un Juif astucieux parvient à tirer son épingle du jeu et occuper une place stratégique au sein de l'administration, en même temps l'empire est présenté comme dysfonctionnant et les Juifs doivent parfois s'y défendre par les armes.

e. Datation, milieu producteur et contexte historique

Comparé au cycle de Joseph, le regard posé par le texte massorétique d'Esther sur les conditions de vie dans l'empire perse est plus ambigu. Le récit se termine certes par un dénouement heureux, mais la vie en diaspora est visiblement perçue comme dangereuse à cause d'un empire au fonctionnement à la limite de l'absurde. Les Juifs sont donc invités, en lisant ce texte, à résister avec courage à ceux qui les oppriment.

Le contexte historique de l'émergence de la forme canonique de l'Esther massorétique peut donc difficilement se situer à la période perse ou au début de la période hellénistique. En effet, ces époques sont précisément caractérisées par une insertion relativement harmonieuse des Juifs au sein de l'empire. La situation historique reflétée par le TM semble plutôt caractérisée par des tensions importantes voire des conflits armés entre certaines franges du Judaïsme et l'empire dans lesquelles elles vivent. Le massacre des ennemis des Juifs devient légitime et ne passe plus par le canal du droit impérial. La crise maccabéenne – ou les années qui précèdent l'avènement de celle-ci – expliquerait bien la théologie très dure du texte d'Esther vis-à-vis de l'empire[7] puisque durant cette période des Juifs orthodoxes s'expliquent par les armes avec un empire perçu comme profondément dangereux. On peut donc penser que le texte massorétique d'Esther revêtit la forme que nous lui connaissons en Palestine durant la période (pré)maccabéenne. La rédaction finale du TM ne devrait donc guère prédater les premières tensions armées entre les Juifs et leurs ennemis de l'empire et ne devrait pas être postérieur à

---

7 Le conflit avec l'empire, situé par le récit à l'époque perse, symbolise le conflit avec l'empire hellénistique auquel sont confrontés les contemporains du rédacteur. Ce procédé de déplacement symbolique se retrouve fréquemment dans la littérature biblique ou extra-biblique, comme par exemple lorsque l'Apocalypse de Jean parle de Babylone pour désigner Rome ou lorsque le *Pesher* de Habaquq de Qumran assimile les Chaldéens aux Kittim (= Rome).

l'établissement ferme d'une dynastie hasmonéenne contrôlant la Palestine.

3. Le texte de la LXX et les additions

Le texte origénien de la LXX d'Esther nous est accessible par les grands codices de la Bible grecque.[8] La LXX présente une traduction relativement fidèle du Texte Massorétique à laquelle sont ajoutés six longs suppléments (additions A-F).

Dans les sections du livre qui ont un parallèle massorétique, il n'y a guère de doute que le traducteur a travaillé sur la base d'un texte hébreu proche du TM.[9] Même si la traduction de la LXX n'est guère littérale, elle n'a pas massivement corrigé la signification des sections massorétiques qu'elle traduit.

Les six suppléments qui apparaissent dans le courant du canevas du texte ne sont attestés que par la tradition textuelle de langue grecque.[10] Ces additions ont sans doute été insérées dans la LXX soit en même temps, soit plus probablement après qu'une traduction d'un texte hébreu proche du TM ait été effectuée. Ces additions introduisent de nombreuses nouveautés significatives et permettent de mieux comprendre certaines tendances du Judaïsme des 2e et 1er siècles.

En ouverture du livre d'Esther, l'addition A1 décrit un rêve de Mardochée qui n'est pas sans faire penser à la symbolique apocalyptique. Y apparaît le combat de deux dragons, une nation juste attaquée criant vers Dieu, puis le salut des humbles. Au terme du livre (addition F), Mardochée se souvient de son rêve qu'il interprète comme l'annonce des événements qu'il a vécus. Située juste après la description du rêve de Mar-

---

8 Pour l'édition critique de la LXX et du texte Alpha cf. R. Hanhart (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Vol. VIII, 3, Esther* (Göttingen, 1983).

9 Le TM a cependant subi quelques corrections mineures par rapport à la *Vorlage* de la LXX. On pense en particulier à l'adjonction du motif de Haman comme Agaguite (voir à ce sujet : J.-D. Macchi, «Haman l'orgueilleux dans les livres d'Esther», in D. Böhler, I. Himbaza et P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214 ; Fribourg, Göttingen, 2005), 198-214) ou à la suppression du fait qu'Esther aurait dû devenir la femme de Mardochée (2,7).

10 Les additions ne sont présentes ni dans les Targoums, ni dans la Peshitta, ni même chez Aquila, Symmaque et Théodotion. A l'opposé, toute la tradition grecque LXX, TA et toutes les versions dépendantes de la LXX (latines, coptes etc.) présentent les additions. Jérôme connaît également les additions qu'il déplace cependant à la fin du livre dans sa Vulgate. Quant à Josèphe, dans sa réécriture de l'épisode d'Esther (*Antiquités* XI, VI) il connaît en tout cas une partie des additions.

dochée, la 2e partie de l'addition A décrit un premier complot d'eunuques déjà déjoué par Mardochée.[11] Les additions B et E développent le contenu du décret d'anéantissement des Juifs et du contre-décret. Ces passages, rédigés dans un grec plus littéraire que celui des autres additions, thématisent bien la problématique antisémite. Dans l'addition B, le reproche principal fait aux Juifs porte sur le fait de ne pas se conformer au droit commun (B, 5) et de vouloir nuire à l'empire. Le massacre envisagé est alors présenté comme une oeuvre de salubrité publique. Le second décret (addition E) prend le contre-pied du premier. Il fait d'Haman un personnage nuisible pour l'empire, au contraire des Juifs dont les coutumes sont jugées particulièrement bonnes (E, 15). Située après la discussion entre Mardochée et Esther et la décision prise par Esther d'intervenir en faveur de son peuple, l'addition C introduit deux prières, l'une de Mardochée et l'autre d'Esther, affirmant l'une et l'autre la toute-puissance divine et demandant à Dieu le salut. Dans sa prière Mardochée affirme que son refus de se prosterner n'est pas causé par de l'orgueil. Quant à Esther, elle demande que Dieu inspire son discours et change le coeur du roi de Perse avant d'insister sur le fait que sa situation de reine perse constitue une terrible épreuve. Elle a honte de devoir porter les insignes perses, elle ne participe pas aux banquets païens et a horreur de la couche des païens. Les deux versets qui, dans le TM (5,1-2), mentionnent brièvement l'arrivée d'Esther devant le roi qui lui tend le sceptre salutaire, sont largement développés par l'addition D. Le tout est beaucoup plus théâtral. La peur de la reine est mentionnée, et le changement du coeur royal par Dieu est souligné. Finalement, tout à la fin du texte, un colophon (F, 11) précise l'auteur du manuscrit et sa date.

a. Tendances théologiques des additions

Les additions introduisent dans l'oeuvre toute une série de développements absents du TM. La théologie de ces additions n'est pas unifiée.

Le rêve de Mardochée et son interprétation (A, F) encadrent le récit et en offrent une interprétation. Ces deux additions insistent, à la manière des apocalypses, sur la dimension théologique des événements racontés. Au-delà de l'histoire d'Esther, de Mardochée et d'Haman se déroule un combat quasi cosmique entre le peuple de Dieu et les païens (F, 7-8), lequel débouche sur le jugement des nations. Le massacre des

---

11 Mardochée est alors élevé à la cour, reçoit des cadeaux du roi. La haine de Haman à l'égard de Mardochée et de son peuple est expliquée par cet épisode. On notera que le complot mentionné dans le TM à la fin du chapitre 2 est lui aussi rapporté dans la LXX où il est présenté comme un épisode distinct.

antisémites devient, pour les additions A et F, l'expression d'un jugement plus général frappant les nations.

L'addition C insiste sur l'efficacité de la prière et affirme fortement la puissance de l'action de Dieu dans l'histoire. Le regard porté sur la situation d'Esther à la cour perse témoigne d'une perception négative du monde non-juif. Derrière le dégoût de la couche des païens se profile le rejet des mariages mixtes et derrière le refus d'Esther de participer aux banquets perses apparaît la question des pratiques alimentaires particularistes juives. En expliquant le refus de Mardochée de se prosterner par le souci de ne pas mettre la gloire des hommes au-dessus de celle de Dieu, l'addition C témoigne par ailleurs de problématiques cultuelles qui ne sont pas explicites dans le TM.

Finalement, les additions B et E sont de belles réflexions sur le discours antisémite. Elles témoignent en outre d'un souci apologétique visant à montrer que les lois juives, même si elles sont particulières, ne constituent en aucune façon un danger pour le droit de l'empire.

b. Datation, milieu producteur et contexte historique

Les additions insèrent dans le texte d'Esther plusieurs problématiques caractéristiques d'au moins trois groupes présents dans le Judaïsme des 2e et 1er siècle.

On reconnaît dans les additions A et F une tendance apocalyptique que l'on retrouve abondamment dans certains milieux du Judaïsme entre le 3e siècle avant J.-Chr. et le 2e après. Dans l'addition C apparaissent des problématiques classiques de la piété juive «orthodoxe», comme la prière, la *kashrout* ou encore les questions matrimoniales. Pour ces groupes, la vie dans un monde non-juif devient problématique et aboutit à un certain repli communautaire. Finalement, le texte des décrets (additions B et E) émane peut-être de milieux de diaspora intégrés dans le monde gréco-romain mais confrontés à des tendances antisémites. Dès lors, le texte du deuxième décret permet de contester les reproches faits aux Juifs d'être dangereux pour l'empire.

Même si les tendances théologiques reflétées par les six additions ont existé bien au-delà du premier siècle avant notre ère, la datation postérieure au premier siècle av. J.-Chr. est difficilement admissible. Outre que Josèphe connaît les additions, le colophon figurant à la fin de plusieurs manuscrits de la LXX mentionne le règne de Ptolémée et Cléopâ-

tre et permet donc de situer le texte soit en 114 av. J.-Chr. soit en 77 av. J.-Chr.[12]

A la suite de plusieurs auteurs,[13] on peut penser que la LXX, faite d'une traduction en grec d'un texte d'Esther proche du TM à laquelle sont ajoutées des additions, s'explique comme une tentative de produire une version standard du texte d'Esther. Cette version respecte d'une part le texte connu et canonique à Jérusalem tout en ne pouvant faire l'impasse sur les additions, déjà incontournables dans divers milieux. Le colophon semble par ailleurs témoigner d'une volonté d'obtenir *l'imprimatur* de Jérusalem. Une datation de la LXX à l'époque hasmonéenne, alors que Jérusalem est en mesure d'imposer à la diaspora de langue grecque une traduction «standard», paraît dès lors assez vraisemblable.

4. Le texte Alpha et son modèle hébraïque

Le texte Alpha est très différent de celui de la LXX. Il est attesté par 4 manuscrits datés entre les 11[e] et 13[e] siècles.[14] Le TA est parfois appelé recension lucianique à la suite des travaux de Lagarde qui considérait, à tort, que le TA remontait à Lucien d'Antioche († 312). Le TA est environ 15% plus court que la LXX.[15]

Comme la LXX, le TA présente les six additions mentionnées ci-dessus et comme dans la LXX, les additions ont certainement été ajoutées après qu'une traduction d'un texte hébreu ne comportant pas ces

---

[12] Pour une présentation du point de vue classique cf. C.A. Moore, «Additions to Esther», *ABD 2*, 626-633, spécialement 632. Pour une datation plus tardive du colophon, cf. C. Cavalier, «Le «colophon» d'Esther», *RB* 110 (2003), 167-177 ; *id*., «Histoire reconstituée d'une transmission: Pourim de Moïse à Dosithée selon Esther F,11», *RB* 110 (2003), 487-496

[13] K. H. Jobes, *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153; Atlanta, 1996), 224 ; C.A. Moore, «Additions to Esther», *ABD 2*, 626-633.

[14] Il s'agit de Vatican: Chigi R.vi 38 (12[e] s.) et Vat. Gr. 330 (13[e] s.) ; British Museum : Royal I.D.2 (13ème s.) ; Athos : Vatop. 600 (1021 ap. J.-Chr). Pour l'édition et la traduction du TA, cf. R. Hanhart (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Vol. VIII, 3, Esther* (Göttingen, 2[e] éd., 1983) ; P.A. de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars Prior Graece* (Göttingen, 1883) ; D.J.A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story,* JSOT.SS 30, Sheffield, 1984 (texte de Lagarde avec traduction anglaise ; pour plus de détail sur l'histoire des éditions, cf. Clines, 71-72).

[15] Voir le calcul de C.V. Dorothy, *The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOT.SS 187; Sheffield, 1997), 14-16. Cette estimation tient compte du fait que la langue grecque nécessite 12% de mots supplémentaires par rapport à l'hébreu pour exprimer la même chose.

additions ait été effectuée. Bien qu'assez proches, il convient de signaler que les additions ne sont pas tout à fait identiques dans la LXX et dans le TA. A la suite des travaux de Jobes, il faut admettre que la forme des additions présentes dans le TA est plus ancienne que celle présente dans la LXX. Les différences pourraient s'expliquer soit par des corrections éditoriales effectuées lors de l'insertion des additions dans l'une et l'autre tradition textuelle soit par le fait que le processus de transmission a été plus complexe, donc plus sujet à corrections éditoriales dans la LXX que dans le TA.[16]

Quoi qu'il en soit des additions, c'est dans les parties du texte d'Esther qu'il partage avec le TM et la LXX que le TA présente les différences les plus significatives. Pour schématiser, on signalera que le TA a toute une série de 'moins' tant par rapport au TM que par rapport à sa traduction des LXX. En outre, les choses se présentent de manière différente dans le début du TA (1-7,21) et dans sa brève finale (7,33-49). En effet, entre le TM d'Esther 1 – 7 et le TA 1,1 – 7,21, les différences sont relativement mineures et n'affectent fondamentalement ni le sens général du texte ni la séquence des épisodes. Il n'en va pas de même de la finale où le TM d'Esther 8 – 10 est beaucoup plus long et développé que son «parallèle» du TA d'Esther 7,33-49, dont l'organisation paraît en outre assez confuse.

Les implications de la comparaison synoptique entre le TM, la LXX et le TA sur la compréhension de l'histoire des textes d'Esther est relativement complexe et fait l'objet d'un large débat.

La théorie la plus ancienne – c'est déjà celle de Lagarde[17] – considère que le TA dépend de la LXX. Cette thèse classique, longtemps abandonnée, a été défendue sous des formes légèrement différentes par deux auteurs récents. K. de Troyer se base sur une comparaison des trois versions de la finale du texte pour conclure que le TA serait une abréviation élaborée à partir du texte de la LXX.[18] Quant à K. H. Jobes,[19] elle suppose que le proto-Esther hébraïque serait très proche du TM et que le traducteur du TA l'aurait abrégé (elle date ce processus au 4e siècle av.

---

[16] K. H. Jobes, *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153; Atlanta, 1996), 15, 26-27, 162-194.

[17] P.A. de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars Prior Graece* (Göttingen, 1883).

[18] K. de Troyer, *The End of the Alpha Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41* (Septuagint and Cognate Studies 48 ; Atlanta, 2000). A. Lacocque, «Esther, enjeux théologiques des déplacements», *LumVie* 260 (2003), 33-47, va dans le même sens.

[19] K. H. Jobes, *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153; Atlanta, 1996).

J.-Chr.). Ces deux thèses achoppent aux mêmes difficultés. D'une part, la partie finale du TA est trop différente de celles du TM et de la LXX pour en constituer un résumé. D'autre part, les conclusions tirées sur la finale ne peuvent être extrapolées sans autre sur le reste du livre. Finalement, les raisons qui auraient poussé le rédacteur du TM à opérer des adjonctions aux chapitres 1-7 d'un texte proche du TA se comprennent plus facilement qu'une éventuelle abréviation du TM par le TA.

Dès lors, la position la plus largement admise – à laquelle je me rallie dans ses grandes lignes – est défendue par D.J.A. Clines,[20] M.V. Fox[21] et a été confirmée par les travaux de R. Kossmann[22]. Le TA, sans ses additions et avec une finale située en 7,16.21 ou 38, constituerait une traduction relativement fidèle d'un original sémitique plus ancien que le TM, que nous appellerons désormais le «modèle hébraïque du TA». Quant au TM, il serait le fruit de développements rédactionnels visant à corriger un texte proche du modèle hébraïque du TA. La rédaction massorétique aurait non seulement retouché le contenu de son modèle par toute une série de 'plus' mais y aurait également ajouté une longue finale (ch. 8 – 10). Quant au TA, les six additions y auraient été insérées tardivement et sa fin aurait été complétée (au moins 7,39-49).[23] Donc, outre les additions, une partie en tout cas du bien propre de la finale du TA ne figurait pas dans son modèle hébraïque.

a. Tendances théologiques du modèle hébraïque du TA

Dans les sections situées entre Est 1 et 7, le modèle hébraïque du TA est relativement proche du TM et ce qui a été dit des similitudes du TM avec le roman de Joseph peut aussi lui être appliqué. Cependant, toute une série de différences entre le TM et le modèle du TA influencent de manière significative la compréhension du texte. C'est notamment le cas de plusieurs caractéristiques du TM dont l'absence ou le traitement différent dans le modèle du TA contribue à rapprocher plus encore ce texte d'Esther de la théologie du roman de Joseph.

---

[20] D.J.A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOT.SS 30 ; Sheffield, 1984).

[21] M.V. Fox, *The Redaction of the Books of Esther* (SBL.MS 40 ; Atlanta, 1991).

[22] R. Kossmann, *Die Esthernovelle: vom Erzählten zur Erzählung. Studien zu Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches* (VTS 79; Leiden, Boston, Köln, 2000).

[23] La finale du TA a pu être élaborée sur la base d'une connaissance indirecte du TM - peut-être par simple ouï-dire.

b. Esther et le Judaïsme

Le modèle hébraïque du TA présente le rapport entre le Judaïsme et le royaume païen d'une manière moins problématique que dans les deux autres textes.

L'Esther du TA est, selon Linda Day,[24] la Juive la moins traditionaliste et la mieux intégrée dans le monde de la cour perse. Par exemple, le fait qu'Esther reste obéissante à Mardochée après son accession à la royauté (Est 2,20 du TM) est absent du TA. Cependant, même si l'Esther du TA n'est pas présentée comme une Juive «orthodoxe», elle est cependant explicitement aidée par Dieu (7,2) lors de son intervention auprès du roi. Par ailleurs, elle est appelée par Mardochée à prier (4,5), ce qu'elle fait tout en rendant un culte à Dieu et en ordonnant à Mardochée d'en faire de même (4,15-16 TA). En dehors des additions, le texte Alpha ne suggère pas que le fait d'être Juive puisse gêner Esther dans la vie de la cour perse. Dès lors, il est significatif que la demande adressée par Mardochée à Esther de cacher son Judaïsme avant même le décret d'Haman (2,10) n'apparaisse pas dans le TA. En effet, la remarque massorétique sur la nécessité pour la reine de cacher son identité juive souligne qu'être Juif dans l'empire est en soi dangereux, et que ce n'est donc pas seulement une situation exceptionnelle liée à l'orgueil d'Haman qui cause le malheur des Juifs. La précarité de la situation des Juifs en diaspora apparaît dès lors nettement moindre dans le TA et son modèle hébraïque. Dans le même sens, on observe que les notices chronologiques qui, dans le TM, synchronisaient le jeûne d'Esther avec le temps de la Pâque sont absentes du TA, témoignant ainsi d'une insistance moindre sur le risque terrible encourru par le Judaïsme.

Il a également été montré que l'image de la relation entre Esther et le roi, notamment lors de leurs dialogues, est beaucoup plus humaine dans le TA que dans le TM (où tout se joue au niveau du protocole). Esther semble en effet très préoccupée du bien-être du roi. Comme l'a souligné Day,[25] elle se comporte comme un personnage entretenant une relation plus personnelle et affectueuse avec le roi, lequel le lui rend bien en l'associant directement au pouvoir royal (7,5) : « Qui est celui qui a osé humilier le signe de mon royaume et n'a pas fait attention à te craindre» (cf. aussi 7,21). On retrouve à nouveau ici un regard relativement positif porté sur la situation d'Esther à la cour.

---

[24] L. Day, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.SS 186; Sheffield, 1995), 231.

[25] L. Day, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.SS 186; Sheffield, 1995), 183-184.

c. Le fonctionnement de l'empire

Toute une série d'éléments qui, dans le TM, témoignaient d'un regard négatif sur l'empire perse sont absents du TA. A titre d'exemple, signalons que, durant l'épisode du concours de «Miss Perse», le TM insiste longuement sur le décorum et sur le fait que les femmes se préparent deux fois six mois avant de se rendre dans la chambre royale et d'être définitivement exclues en cas d'échec. Or, l'ensemble de ces aspects très formels est absent du TA, dont le texte est bien plus laconique. La situation absurde de ces femmes apparaît moins nettement et leur destin semble moins tragique puisqu'elles ne sont pas exclues après leur passage dans la chambre du roi. En outre, on remarque que le TA ne dit pas que *toutes* les vierges de l'empire sont amenées au palais. Dans cette version de l'épisode, le concours est certes présent, mais ne donne pas autant dans l'absurde ; le roi ne doit pas attendre les mois requis par la pompe du système avant d'examiner les femmes et l'empire n'est pas entièrement vidé de toutes ses belles jeunes filles au profit du harem.

On signalera aussi que le TA ne présente pas le thème de l'irrévocabilité des lois perses qui, dans le TM et la LXX, compliquait la révocation de l'édit formulé par Haman et aboutissait – dans la longue finale du TM (ch. 8-10) – au massacre des ennemis des Juifs dans tout l'empire perse. Dès lors, les choses peuvent être beaucoup plus simples et brèves dans la finale du modèle hébraïque du TA, dont voici une traduction de travail :

TA ch. 7 « [16] (le roi dit à Mardochée) "Que veux-tu ? Je le ferai pour toi." Mardochée répondit : "Que tu révoques la lettre d'Haman". [17] Et le roi lui confia les affaires du royaume. [18] Esther dit ensuite au roi : "Permets-moi de punir mes ennemis par massacre". [19] Et Esther la reine discuta avec le roi à propos des fils d'Haman pour les faire mourir avec leur père. Et le roi dit : "Qu'il en soit ainsi". [20] Et on frappa les ennemis en nombre. [21] Et à Suse, le roi fit un accord avec la reine pour tuer les hommes et il dit : "Vois, je te les donne pour les pendre". Et il en fut ainsi. (…[26]) [33] Et un décret à ce propos fut également affiché à Suse, et le roi donna la permission à Mardochée d'écrire ce qu'il voulut. [34] Et Mardochée envoya des ordres par écrit et les scella du sceau royal, que son peuple doit rester chacun à sa place et célébrer Dieu. [35] Et la lettre que Mardochée envoya fut la suivante : [36] «Haman vous a envoyé les écrits contenant ceci : "Dépêchez-vous d'envoyer à la destruction la dé-

[26] Dans le TA, l'addition E est insérée à cet endroit.

sobéissante race des Juifs." [37] Mais moi, Mardochée, je vous informe que l'homme qui a fait cela a été pendu aux portes de Suse, et que sa famille a été tuée. [38] Parce qu'il avait prévu de nous tuer le 13ème jour du mois de Adar.»

Sans entrer dans les détails de l'analyse, on remarquera que Mardochée se contente de demander la révocation de l'édit et obtient en réponse le pouvoir ce qui ne surprend pas le lecteur qui, en l'absence du motif de l'irrévocabilité des lois perses, n'attend pas que cette annulation fasse difficulté. Si la fin originale du modèle hébraïque du TA figure en 7,38 plutôt qu'en 7,16 ou 7,21, Mardochée informe en outre les habitants de l'empire de la caducité du décret. Quant à Esther, au terme du récit, elle obtient la tête d'Haman et de sa famille. Contrairement au TM, ce massacre final n'est pas compris comme une action préventive visant à priver les antisémites de leurs moyens d'action, mais il s'agit seulement de rendre justice en réduisant à néant le clan d'Haman. On remarque finalement que, contrairement au TM dans lequel l'action des Juifs permet de pallier le dysfonctionnement de l'empire, le TA montre que, une fois mise à jour la vérité sur Haman, c'est au travers de la machine de l'empire que justice se fait.

De l'ensemble de ces éléments, on retiendra que, de la lecture du TA sans les additions se dégage l'impression que la vie juive en diaspora n'est pas nécessairement dangereuse. S'il est clair que le récit met en scène un Judaïsme en danger, le risque provient d'un personnage malfaisant et non du système lui-même. Dès lors, le modèle hébraïque du TA est sans nul doute l'état textuel qui, par sa théologie, se rapproche le plus de ce que l'on trouve dans le cycle de Joseph. Les Juifs grâce à leur sagesse, à leur courage et à l'aide de Dieu peuvent vivre et prospérer dans un empire étranger, et ceci en dépit de l'action de personnages malfaisants (les frères de Joseph, Madame Potiphar, Haman).

d. Datation, milieu producteur et contexte historique

Le modèle hébraïque du TA est le plus ancien texte d'Esther que nous puissions reconstituer. Il s'agit de ce que l'on peut appeler une nouvelle, qu'il s'agit de situer dans le contexte d'une diaspora optimiste sur la possibilité de vivre en paix dans un empire qui se charge de maintenir le droit et de protéger les Juifs comme tous ses citoyens. Une diaspora qui, par ailleurs, n'applique pas encore rigoureusement la *kashrout*.

La datation de ce texte est assez difficile. On pourrait imaginer qu'il remonte déjà à la période perse. Cependant, il est préférable de le situer plutôt à la période hellénistique. En effet, on peut montrer que toute une

série de *topoi* littéraires présents en Esther trouvent des parallèles dans la littérature hellénistique et que ce livre est très proche des nombreux récits grecs mettant en scène l'univers perse.[27] L'élaboration de cette première mouture d'Esther se situe dans un milieu de Juifs érudits, profondément marqué par la culture hellénistique. Seul un tel groupe pouvait produire cette oeuvre de synthèse entre un regard grec et juif sur le monde. Le berceau d'Esther pourrait donc se situer dans une diaspora juive installée dans un milieu fortement hellénisé où circulaient abondamment les grands textes littéraires grecs. La communauté juive d'Alexandrie ou de l'une des grandes villes de Syrie paraît offrir un contexte vraissemblable à la première élaboration de l'oeuvre. La datation, bien que difficile à fixer, ne devrait guère être antérieure à 250 av. J.-Chr.

5. Conclusion

Une lecture comparée du livre d'Esther sous sa forme hébraïque massorétique, sous celle de la traduction grecque de la LXX et sous celle du modèle hébraïque que l'on peut reconstituer derrière le Texte Alpha nous a permis de constater que ces trois textes posaient des regards théologiques différents sur le même récit. Ces différences s'expliquent par le fait que plusieurs milieux juifs entre le 3e et le 1er siècle av. J.-Chr. sont intervenus dans le processus d'élaboration puis de transmission de l'œuvre.

Notre voyage exégétique nous a permis de percevoir, derrière le modèle hébraïque du Texte Alpha, l'œuvre d'un Judaïsme de diaspora relativement à l'aise au sein de l'empire hellénistique. Il nous a en outre permis de reconnaître, au travers des nombreuses adjonctions présentes dans le texte massorétique, l'œuvre de milieux juifs d'époque maccabéenne entretenant des relations beaucoup plus difficiles avec le monde hellénistique. Finalement, l'étude du texte de la LXX et des six additions qui y sont présentes nous a permis de percevoir une volonté, peut-être hasmonéenne, de standardiser le texte grec d'Esther en y insérant des réflexions émanant de milieux apocalyptiques, «orthodoxes», ainsi que d'une diaspora aux prises avec un discours antisémite.

La lecture des textes d'Esther peut donner au lecteur l'impression de se retrouver devant les exercices de style de Raymond Queneau. En racontant de manières différentes la même histoire, les textes nous permet-

---

[27] Voir à ce propos J.-D. Macchi, «Le livre d'Esther: regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses», *Transeu* 30 (2005), 97-135.

tent de voyager dans des mondes de représentation d'une richesse aussi grande que variée.

Bibliographie

Cavalier C., «Histoire reconstituée d'une transmission: Pourim de Moïse à Dosithée selon Esther F,11», *RB* 110 (2003), 487-496.

——, «Le «colophon» d'Esther», *RB* 110 (2003), 167-177.

Clines D.J.A., *The Esther Scroll. The Story of the Story* (JSOT.S 30; Sheffield, 1984).

Day L., *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (JSOT.SS 186; Sheffield, 1995).

de Lagarde P.A., *Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars Prior Graece* (Göttingen, 1883).

de Troyer K., *The End of the Alpha Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41* (Septuagint and Cognate Studies 48 ; Atlanta, 2000).

Dorothy C. V., *The Books of Esther. Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOT.SS 187; Sheffield, 1997).

Fountain A.K., *Literary and Empirical Readings of the Books of Esther* (Studies in Biblical Literature 43; New York, Washington DC, Baltimore, Bern, Frankfurt am Main, Brussels, Vienna, Oxford, 2002).

Fox M.V., «Three Esthers», in S.W. Crawford, L.J. Greenspoon (eds.), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOT.SS 380; London / New York, 2003), 50-60

—, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament; University of South Carolina, 1991).

—, *The Redaction of the Books of Esther* (SBL.MS 40 ; Atlanta, 1991).

Hanhart R. (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, VIII, 3, Esther* (Göttingen, 1983).

Jobes K. H., *The AlphaText of Esther. Its Character and Relationship to the Masoretic Text* (SBL.DS 153 ; Atlanta, 1996).

Kossmann R., *Die Esthernovelle: vom Erzählten zur Erzählung. Studien zu Traditions- und Redaktionsgeschichte des Estherbuches* (VTS 79; Leiden, Boston, Köln, 2000).

Lacocque A., «Esther, enjeux théologiques des déplacements», *LumVie* 260 (2003), 33-47.

Macchi J.-D., «Dieu, la Perse et le courage d'être Juive. Réflexions sur Esther 4», *Foi et Vie, Cahier Biblique* 43 (2004), 59-77.

—, «Haman l'orgueilleux dans les livres d'Esther», in D. Böhler, I. Himbaza et P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte*

et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker (OBO 214 ; Fribourg, Göttingen, 2005), 198-214.

—, «Le livre d'Esther: regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses», *Transeu* 30 (2005), 97-135.

Moore C.A., «Additions to Esther», in D.N. Freedmann (éd.), *Anchor Bible Dictionary, vol. 2* (New York, 1992), 626-633.

Saebø M., *Esther*, in *Biblia Hebraica Quinta, 18. General Introduction and Megilloth* (Stuttgart, 2004), 20*-22*.

Sans la loi ou contre la loi? Le groupe de mots ΠΑΡΑΝΟΜΙΑ, ΠΑΡΑΝΟΜΟΣ et ΠΑΡΑΝΟΜΕΩ dans le psautier de la Septante.

Ariane Cordes

Le psautier de la Septante appartient aux livres de l'Ancien Testament grec traduits plutôt littéralement. Le traducteur du psautier s'est astreint à une traduction exacte, conservant le plus possible le texte original et reproduisant au mieux la forme de son langage. Particulièrement en ce qui concerne la construction des phrases et la suite des mots, il reproduit la plupart du temps exactement le modèle hébreu; chaque élément du texte hébraïque est rendu par un unique élément grec, et ceci si possible en suivant l'ordre du texte original. Si l'on définit une traduction sur la base des aspects «quantitatifs» ou «qualitatifs», alors on peut dire que le psautier de la Septante est traduit très littéralement sur le plan quantitatif. Selon Aejmelaeus, les éléments suivants appartiennent aux aspects quantitatifs: 1. correspondance mot pour mot, resp. élément de mot pour élément de mot; 2. suite de mots et 3. segmentation, c'est-à-dire quantité de texte traitée comme un ensemble pour chaque étape de la traduction.[1] Sur tous ces points, le traducteur se tient toujours très proche du texte original.

Cette traduction littérale conduit à ce que la langue du psautier de la Septante apparaît au premier abord comme plutôt « non grecque » et il y manque un bon style grec. C'est pourquoi le psautier de la Septante a mauvaise réputation concernant les aspects de la langue et du style.[2]

---

[1] A. Aejmelaeus, «Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators. Experimenting on the Greek Psalter», in: R.J.V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter, FS Albert Pietersma* (JSOT.SS 332; Sheffield, 2001), 54–73, 58.

[2] Selon R. Sollamo, le psautier est «very slavish indeed»: R. Sollamo, «Repetition of Possessive Pronouns in the Greek Psalter. The Use and Non-Use of Possessive Pronouns in Renderings of Hebrew Coordinate Items with Possessive Suffixes», in Hiebert, Cox, Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter*, 44–53, 53. De même, selon le jugement déjà émis par Thackeray, le psautier aurait une tendance «towards pedantic literalism», H. St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek Ac-*

Cette impression change néanmoins si on l'étudie de manière plus approfondie. Car malgré une traduction littérale, le traducteur du psautier est tout autre que « servile ». Il se permet des différenciations dans le choix des mots et tire profit des possibilités linguistiques du grec en utilisant de manière ciblée divers mots composés d'un même radical.[3] La nécessité de transcrire le système de conjugaison hébraïque en un système de temps grec conduit en outre en divers passages à des spécifications et des interprétations. On peut aussi signaler des procédés stylistiques tels qu'onomatopées, assonances ou allitérations.[4]

Sur le plan qualitatif, on peut ajouter que le psautier n'est pas toujours traduit si littéralement. Les points suivants appartiennent selon Aejmelaeus aux aspects qualitatifs: 1. le choix des mots, 2. la cohérence de la traduction, 3. la concordance au niveau de la signification entre la LXX et le TM, 4. le choix des formes grammaticales, et 5. l'interprétation.[5] Sur ce plan, le traducteur se permet souvent des libertés en traduisant librement les passages compliqués ou les endroits où une traduction littérale lui semble malsonnante. Des écarts syntaxiques se rencontrent aussi souvent, notamment des changements de nombre ou des interprétations de formes verbales. Plusieurs termes du texte original ne sont pas traduits de manière cohérente, mais les traductions sont différenciées selon le contexte et la connotation. Les différences entre les textes massorétique et grec proviennent aussi du fait que la Septante vocalise différemment le texte consonantique de base que ne le fait la tradition massorétique.

Par ailleurs, si l'on n'étudie pas seulement les traductions de passages isolés mais si l'on considère aussi des textes entiers ou des groupes de texte, on peut alors montrer qu'au niveau du texte grec, par des mots d'introduction différents ou par des relations de mots-clés, les psaumes présentent souvent une autre structure qu'au niveau de l'hébreu. C'est justement dans le domaine du psautier qu'il vaut la peine de faire une comparaison non seulement des termes mais aussi des textes du point de vue de leur structure et de leur composition.

---

cording to the Septuagint. Vol. I: Introduction, Orthography and Accidence (Cambridge, 1909, nouvelle éd. Hildesheim, New York, 1978), 13.

3 Cf. par ex. les jeux de mot des mots composés des verbes ἄγω et στρέφω au Ps 77[78].

4 Comme par exemple en Ps 73[74],6; 100[101],3 etc.

5 A. Aejmelaeus, «Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators. Experimenting on the Greek Psalter», in Hiebert, Cox, Gentry (eds.), *The Old Greek Psalter*, 54–73, 58, 58.

Si l'on considère tous ces aspects, il devient clair que le psautier grec n'est pas une traduction servile ou irréfléchie.[6] Nous allons ci-après nous intéresser à un exemple de traduction différenciée, où le traducteur utilise les possibilités linguistiques du grec pour souligner par différentes formations de mots divers aspects liés au contenu.

Il a déjà souvent été mentionné que le traducteur du psautier rend les divers termes hébraïques désignant délit, péché et transgression par ἀνομία et des termes apparentés.[7] Pas moins de 13 différents termes hébraïques sont traduits dans le psautier par ἀνομία. Depuis la traduction du Pentateuque, le mot νόμος, ici rendu négatif par l'alpha privatif, sert toujours à rendre le terme hébraïque תורה. La signification du terme hébraïque oscille dans l'Ancien Testament entre les deux aspects «loi» et «enseignement, instruction».[8] A mon avis, le mot grec νόμος s'est ajusté dans sa signification à son équivalent hébraïque; la traduction ne signifie pas une réduction à l'aspect «nomiste» de la loi.[9]

L. Monsengwo Pasinya a résumé ainsi toute la valeur significative de νόμος dans le Pentateuque grec:

Nomos désigne la doctrine, la révélation, l'Alliance, présentée soit comme l'ensemble des relations qui existent entre Dieu et Israël, soit en tant qu'elle est signifiée par ses institutions-clés – circoncision, sabbat,

---

[6] On fait ici allusion à la discussion sur la question de savoir si les traducteurs de la Septante, de par leur manière de travailler, sont plutôt à rattacher au groupe des interprètes ou à celui des scribes. Cette discussion ne sera pas menée une nouvelle fois ici, cf. le résumé de A. Cordes, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis* (HBS 41; Freiburg, 2004), 27–29. Cf. aussi la nouvelle contribution à ce sujet A. Pietersma, «Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter», in: P. W. Flint, P. D. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99; Leiden, Boston, 2005), 443–475.

[7] Cf. les compositions chez S. Olofsson, «Law and Lawbreaking in the LXX Psalms – a Case of Theological Exegesis», in E. Zenger (ed.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32; Freiburg 2001), 291–330, 320–328, et chez F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU 27; Göttingen, 2003), 180–203. De même F. Austermann, «ἀνομία im Septuaginta-Psalter. Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie», in R. Sollamo, S. Sipilä (eds.), *Helsinki Perspectives. On the Translation Technique of the Septuagint* (Publications of the Finnish Exegetical Society 82; Göttingen, 2001), 99–137.

[8] Voir aussi, en relation avec le psautier F. García López, Art. תּוֹרָה, *TWAT* 8 (1995), 597–637.

[9] Autrement S. Olofsson, « Law and Lawbreaking in the LXX Psalms – a Case of Theological Exegesis », in E. Zenger (ed.), *Der Septuaginta-Psalter*, 291-330, 307: «The meaning 'teaching, instruction' is not at all recognised by the translators in the LXX.» Voir aussi W. Gutbrod, H. M. Kleinknecht, Art. νόμος κτλ., *TWNT* 4 (1942), 1016–1084, 1039.

décalogue et loi – et qu'elle s'appuie sur elles. […] Les Septante se désolidarisent de la grécité classique et hellénistique. Ils introduisent *nomos* et *nomotheteîn* dans un autre groupe sémantique, celui d'enseignement. *Nomos* n'est plus la loi, mais la doctrine, la révélation. L'équivalence t*orah* = *nomos* n'accuse donc aucune transposition juridique du concept de *torah*.[10]

Je pense que dans le psautier la signification de νόμος recouvre cette même extension, comme on le voit clairement en Ps 77[78],1.

Par la traduction des différents termes utilisés pour « péché » par ἀνομία, un comportement délictueux est concrètement mis en rapport au *nomos* et une accentuation claire est introduite dans le texte. Le *nomos* est la dimension normative centrale. Chaque comportement doit pouvoir être mesuré à l'aune de sa compatibilité ou non au *nomos*.

Dans la suite, nous allons nous arrêter sur un aspect qui, à mon avis, n'a pas reçu jusqu'à maintenant l'attention qu'il méritait, à savoir le fait qu'en-dehors des termes formés avec l'alpha privatif ἀνομία, ἄνομος et ἀνομέω, les termes en –νόμος sont aussi utilisés avec le préfixe παρα-, tels παρανομία, παράνομος, et παρανομέω.

Quelques statistiques: le substantif ἀνομία se retrouve 80 fois dans le psautier, l'adjectif ἄνομος quatre fois[11] et le verbe ἀνομέω trois fois.[12] En Ps 50[51],3 figure en outre le substantif ἀνόμημα. Le substantif παρανομία apparaît une fois (Ps 36[37],7), l'adjectif παράνομος huit fois[13] et le verbe παρανομέω cinq fois.[14]

Sur l'ensemble de la Septante, ἀνομία figure 224 fois, dont 11 fois dans le Pentateuque. L'adjectif ἄνομος ne se trouve pas dans le Pentateuque, mais il figure 102 fois sur l'ensemble de la Septante. Le verbe ἀνομέω a 29 occurrences dont six dans le Pentateuque. Le substantif ἀνόμημα a 15 occurrences dont trois dans le Pentateuque. En 2M 8,17 figure en outre l'adverbe ἀνόμως.

Le substantif παρανομία figure 11 fois. Deux de ces occurrences se trouvent dans le Livre des Proverbes (Pr 5,22; 10,26), quatre dans le quatrième livre des Maccabées et quatre dans les psaumes de Salomon. Dans le Pentateuque παρανομία ne figure pas. L'adjectif παράνομος figure 71 fois, dont une fois dans le Pentateuque (Dt 13,14). Le verbe παρανομέω se retrouve 11 fois, dont quatre fois dans le quatrième livre

---

[10] L. Monsengwo Pasinya, *La notion de* nomos *dans le Pentateuque grec* (AnBib 52, RafTh 5 ; Rome 1973), 139-140.
[11] Ps 36[37],28; 50[51],15; 72[73],3; 103[104],35.
[12] Ps 24[25],3; 105[106],6; 118[119],78.
[13] Ps 5,6; 35[36],2; 36[37],38; 40[41],9; 85[86],14; 100[101],3; 118[119],85.113.
[14] Ps 25[26],4; 70[71],4; 74[75],5 [2x]; 118[119],51.

des Maccabées; on ne trouve pas d'occurrence dans le Pentateuque. L'adverbe παρανόμως figure enfin en Pr 21,27 et Job 34,20.

Dans les travaux récents, ἀνομία et παρανομία et les termes apparentés sont considérés comme synonymes.[15] Au contraire, M. Flashar, dans son étude de 1912 sur les psautiers grecs a différencié les deux groupes de mots. Selon l'opinion de Flashar, les παράνομοι, respectivement les παρανομοῦντες, sont plutôt ceux qui, à l'intérieur des groupes juifs, agissent spécialement contre la loi. Avec ἀνομία, on envisage plutôt les agissements d'un homme vivant totalement sans la loi, non-juif,[16] semblable en cela à l'utilisation paulinienne d'ἄνομος en 1Co 9,21.

On ne peut certes pas confirmer totalement cette idée[17] d'ailleurs formulée avec beaucoup de prudence et avec quelques restrictions par Flashar. Une différentiation aussi claire au niveau de la signification est très certainement impossible à prouver. Cela ne veut pas dire pour autant que les deux groupes de termes soient interchangeables. Le traducteur du psautier aura certainement eu une bonne raison d'utiliser à certains endroits l'alpha privatif et à d'autres le préfixe παρα-. Cette raison ne peut être ni un souci de diversification, ni un effort en vue d'une traduction concordante de certains termes, car on ne peut mettre en évidence une régularité dans la traduction de certains mots hébraïques par παρανομία etc. De même ἀνομία est utilisé pour des mots hébraïques si différents, qu'on ne peut pas parler pour ce groupe de mots d'une relation concordante avec des termes hébraïques déterminés.

Les termes ἀνομία etc. et παρανομία etc. se différencient d'abord par la manière dont ils sont formés. Avec l'alpha privatif, on désigne l'absence de quelque chose ou alors l'opposition à quelque chose.[18] Il «enlève le concept du mot devant lequel il est placé, ou alors l'affaiblit

---

15 Voir aussi F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos,* 205.

16 «Aber οἱ παρανομοῦντες sind in seinem Sinne nicht eigentlich Menschen, die allgemein zügellos, ungesetzlich leben, sondern es sind die, welche wider *das* Gesetz (Gottes) handeln. [...] Man darf den spezifisch jüdischen Klang, den παράνομος und παρανομεῖν so bekommt, nicht überhören. Ebenso bedeutet ἄνομος im Sinne G's einen Menschen, der ohne *das* Gesetz und darum sündig lebt. Ja, es ist mir sehr wahrscheinlich, daß G bei dem Worte οἱ ἄνομοι vielfach geradezu an die Heiden dachte», M. Flashar, «Exegetische Studien zum Septuagintapsalter», *ZAW* 32 (1912), 81–116; 161–189; 241–268, ici 173.

17 «Zwar soll nicht behauptet werden, daß ἄνομοι bei G an irgend einer Stelle nur formell die ohne das mosaische Gesetz sind, also die Heiden bedeutet; vielmehr liegt der Ton in ἄνομος stets auf der sittlich zu verurteilenden Beschaffenheit des betreffenden Menschen» (ibid.).

18 «expressing want or absence» : H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones. With a Revised Supplement* (Oxford 1996), 1.

de manière à y introduire un blâme».[19] C'est ainsi que serait exprimé par ἀνομία ce qui se passe sans le *nomos* ou bien contre le *nomos*. Les ἄνομοι seraient alors ceux qui vivent sans le *nomos* ou alors qui agissent sans référence au *nomos*. Selon W. Gutbrod, ἀνομος peut signifier un état de non-existence d'une loi ou alors, plus fréquemment, désigner un comportement dédaigneux de la loi.[20]

παρά, en tant que préposition demandant l'accusatif, peut signifier «chez», «à côté de», «le long de», «à côté de quelque chose», «de ce côté de».[21] Ces deux dernières significations désignent aussi, de façon métaphorique, l'action d'outrepasser quelque chose, par exemple la transgression de règles. L'expression παρὰ τὸν νόμον est plus courante dans le grec classique. Dans la Septante, elle apparaît par exemple en Est 4,16: «Et j'entrerai chez le roi malgré la loi (παρὰ τὸν νόμον), même si je dois mourir ensuite.» On peut comparer dans le Nouveau Testament le reproche fait à Paul en Ac 18,13: «Celui-ci [Paul] cherche à persuader les gens d'adorer Dieu d'une manière contraire à la loi (παρὰ τὸν νόμον).»[22]

En tant que préfixe dans des verbes composés, παρα- désigne une action qui touche quelque chose, comme par exemple παρακούω «ignorer», παραβαίνω «transgresser»,[23] ce dernier souvent dans le sens de «transgresser une règle»; comparer aussi l'expression παραβαίνω τὸν νόμον en 1Esd 8,24.84; 2M 7,2; 3M 7,10.12; Si 19,24; Is 24,5; Dan 9,11 (θ'). C'est aussi clairement cette signification dans le jeu de mots de Ac 23,3, où παρά – ici certes en tant que préfixe dans le verbe παρανομέω – est utilisé en opposition à κατά: «Alors Paul lui [Hananias] dit: C'est Dieu qui te frappera, toi, paroi blanchie! Et toi, tu sièges là pour me juger d'après la loi (κατὰ τὸν νόμον), et méprisant la loi (παρανομῶν), tu ordonnes de me frapper?».

Les différentes formations de termes laissent supposer qu'il existe effectivement une différence de signification entre ἀνομία etc. et παρανομία etc. Dans la suite nous présenterons dans l'ordre toutes les

---

19 W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch Bd. 1* (3. Auflage, Graz, 1914, réédition 1954), 147.

20 Cf. W. Gutbrod, H. M. Kleinknecht, Art. νόμος κτλ., *TWNT* 4 (1942), 1016–1084, 1079.

21 Cf. par ex. E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, Bd. II,2 (Leipzig, 1934, réimpression 1970), 489–492.

22 M. Johannessohn, *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta* (Berlin, 1925), 235, recense trois endroits dans les Livres des Maccabées où παρά est utilisé dans le sens de « contre, opposé » (1M 14,45; 2M 4,36; 3M 7,8).

23 Cf. aussi la liste des verbes composés avec παρά chez E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, 226–228.

occurrences de παρανομία, παράνομος et παρανομέω dans le psautier, en tenant compte à chaque fois du contexte et de la position du terme à l'intérieur de la structure du texte.

1) Ps 5,6TM: «Les arrogants (הוללים) ne tiennent pas devant ton regard; tu hais tous ceux qui font le mal (כל־פעלי און).»

Ps 5,6LXX: «Ceux qui violent la loi (παράνομοι) ne tiendront pas devant ton regard; tu hais tous ceux qui amènent le *désordre* (l'absence de loi) (πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν).»

Ici la LXX met en relation directe παράνομος et ἀνομία. Le participe הוללים est traduit en Ps 72[73],3 par ἄνομοι, en Ps 74[75],5 par le participe παρανομοῦντες (cf. ci-dessous). La traduction de פעלי און par ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν correspond à la traduction standard du psautier.[24] Ici, en Ps 5,6, l'énoncé du v.5 est renforcé par ἀνομία, là justement où ἀνομία apparaît («Tu n'es pas un Dieu agréant le *désordre* [TM: רשע, LXX: ἀνομία]».) La répétition du mot, qui ne se retrouve qu'au niveau du texte grec, met particulièrement l'accent sur la caractérisation du délit comme étant contraire à la *Torah*.

Ce en quoi consiste concrètement le délit des παράνομοι est donné aux v.7 et 10: ceux qui violent la loi sont ceux qui disent le faux, qui font couler le sang, qui fraudent.

2) Ps 26,4TM: «Je n'ai pas mangé avec les fraudeurs (עם־מתי־שוא); et je n'entre pas chez le perfide (ועם נעלמים).»

Ps 25,4LXX: «Je n'ai pas siégé au conseil de la vanité (μετὰ συνεδρίου ματαιότητος); et je ne suis pas entré chez ceux qui violent la loi (καὶ μετὰ παρανομούντων).»

Dans le contexte du psaume, ce verset introduit la proclamation d'innocence du priant.

La racine עלם au nifal n'apparaît qu'ici dans le psautier. F. Austermann explique sa traduction par παρανομέω d'une part par le fait que le traducteur devait trouver des équivalents à l'abondance des termes hébraïques apparentés, et d'autre part parce qu'ailleurs dans le psautier les mots apparentés au niveau de la graphie עול et עולה sont traduits par ἀνομία.[25] Comparer aussi la traduction du verbe עול au piel par παρανομέω en Psaume 70[71],4.

---

[24] Quinze des seize occurrences du psautier sont traduites ainsi. En Ps 140[141],4 l'expression est sans article; Ps 27[28],3 traduit ἐργαζόμενοι ἀδικίαν.

[25] עול: Ps 52[53],2; עולה: Ps 36[37],1; 57[58],3; 63[64],7; 88[89],23; 106[107],42; 118[119],3; 124[125],3; cf. F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos*, 199.

Le traducteur a par ailleurs ici aussi tenu compte du contexte du verset. Le mot שׁוא dans le premier demi-verset est constamment traduit par μάταιος, resp. ματαιότης ou μάτην dans le Pentateuque et tout le psautier; en conséquence, ματαιότης est aussi utilisé ici en Ps 25[26],4. Le traducteur du psautier rend le terme מתים de diverses manières. En Ps 16[17],13s. le TM a deux fois ממתים; la LXX traduit le premier par ἀπὸ ἐχθρῶν et le deuxième par ἀπὸ ὀλίγων. En Ps 104[105],12 מתי מספר est correctement traduit par ἀριθμῷ βραχεῖς. Le traducteur se base donc sur la signification première «un grand nombre d'hommes», de sorte que la traduction par συνέδριον est ici tout à fait explicable. L'association avec des racontars faux et trompeurs, que l'expression συνέδριον ματαιότητος éveille ici, a ensuite conduit à ce que le mot rare עלם au nifal dans le deuxième demi-verset a été traduit par le verbe παρανομέω, qui a manifestement exactement cette connotation pour le traducteur, comme l'a d'ailleurs montré l'exemple précédent.

3) Ps 36,2TM: «Oracle du péché à l'impie (נאם־פשׁע לרשׁע): il n'y a dans mon cœur (בקרב לבי) aucune crainte de Dieu devant ses yeux.»

Ps 35,2LXX: «Parce qu'il pèche, celui qui viole la loi se dit en lui-même (φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἁμαρτάνειν ἐν ἑαυτῷ): il n'y a pas de crainte de Dieu devant ses yeux.»

Les références dans le TM sont compliquées par le changement du suffixe possessif de «dans mon cœur» à «devant ses yeux». C'est bien par le suffixe de la première personne dans לבי qu'on désigne le péché personnifié. Le suffixe de la troisième personne dans עיניו doit lui se rapporter à Dieu. Le péché dit de lui-même qu'il n'a aucune crainte de Dieu dans le cœur, pas même devant les yeux de Dieu. Bien que dans les commentaires, même ceux qui se basent sur la LXX, on le change souvent en לבו,[26] le TM offre pourtant un texte intelligible qui peut être conservé.[27] Toutefois, la personnification du péché opérée ici – personnification qui s'exprime elle-même – est tellement insolite, que pour la LXX une autre vocalisation était plus probable. Le TM lit: נְאֻם־פֶּשַׁע לָרָשָׁע; en revanches, la LXX va vocaliser: נְאֻם־פֹּשֵׁעַ לִרְשֹׁעַ et traduit le participe par παράνομος, comme d'ailleurs en Ps 36[37],7. Ce en quoi consiste le mal du παράνομος est expliqué dans le deuxième demi-verset

---

[26] P. ex. H.-J. Kraus, *Psalmen, 1. Teilband Psalmen 1–59* (BK XV/1; 7ème édition, Neukirchen-Vluyn, 2003), 432. Par ailleurs Kraus lit נעים au lieu de נאם et traduit: «Angenehm ist die Schuld dem Gottlosen» (ibid., 431s.). De même K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen, 1996), 149s.

[27] Cf. aussi F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29; Würzburg 1993), 225.

du v.2: celui qui viole la loi n'a aucune crainte de Dieu, et plus encore: il l'affirme même de lui-même. Ainsi dans la LXX, cette affirmation est encore plus forte que dans le TM. Alors que dans le TM le péché apparaît comme une personne pour inciter les hommes à oublier la crainte de Dieu, dans la LXX c'est l'homme lui-même qui prononce les paroles blasphématoires.

Le mot introductif ἀνομία, utilisé aux v.4, v.5 et v.13 (le TM a chaque fois און), résonne déjà dans l'adjectif παράνομος au v.2. Les mots παράνομος et ἀνομία sont mis ici en relation: le mot παράνομος, qui apparaît dans le verset introductif, est là pour caractériser l'absence de loi. Comme dans le Ps 5, l'état de fait de l'infraction est complété au niveau du contenu dans les psaumes suivants par les accusations concrètes de faux discours, de mensonge et de tromperie. C'est par l'utilisation du mot παράνομος dans le psaume suivant Ps 36[37], qu'est établie la prière de demande de punition de ceux qui violent la loi (cf. ci-après).

4) Ps 37,7TM: «Ne t'échauffe pas (אל־תתחר) contre quelqu'un qui réussit, contre l'homme qui intrigue (באיש עשׂה מזמות).»

Ps 36,7LXX: «Ne t'échauffe pas (μὴ παραζήλου) contre celui qui réussit, contre un homme qui commet des infractions (ἐν ἀνθρώπῳ ποιοῦντι παρανομίας)».

Dans le contexte de ce psaume, le v.7 se lie au v.1. Celui-ci se lit ainsi dans le TM:

Ps 37,1TM: «Ne t'échauffe pas (אל־תתחר) contre les malfaiteurs (במרעים); n'envie pas ceux qui commettent l'injustice (בעשׂי עולה).»

La LXX traduit:

Ps 36,1LXX: «Ne t'échauffe pas (μὴ παραζήλου) contre les malfaiteurs (ἐν πονηρευομένοις) et ne t'énerve pas non plus contre ceux qui amènent le *désordre* (τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν).»

Au niveau du texte hébraïque, le v.7, qui introduit une nouvelle section de texte, concrétise les affirmations du v.1. Le verset d'introduction indique le thème du psaume, c'est-à-dire l'antagonisme entre justes et impies, et dénomme les impies avec des termes généraux: מרעים et עשׂי עולה. La LXX traduit עולה par l'équivalent courant ἀνομία.[28] Au v.7 les adversaires sont désignés concrètement: ce sont ceux qui ont un succès immérité et ceux qui mettent à exécution leurs «(mauvais) plans, machinations» (מזמות). מזמה est traduit en Ps 9,23[10,2] par διαβούλιον, en Ps 20[21],12 par βουλή et en Ps 138[139],20 par

[28] Ainsi aussi en Ps 57[58],3; 63[64],7; 88[89],23; 106[107],42; 118[119],3; 124[125],3.

διαλογισμός; la traduction varie donc dans le psautier.[29] Par l'équivalent παρανομία en Ps 36[37],7 la LXX fait clairement référence au v.1, mais néanmoins n'utilise plus ἀνομία afin de ne pas gommer la différence entre l'affirmation générale au v.1 et concrète au v.7.

De même l'adjectif παράνομος est attesté en Ps 36LXX, précisément au v.38 en tant que traduction du participe de פשע:

Ps 37,38TM: «Mais les pécheurs (ופשעים) seront tous anéantis; la postérité des impies (רשעים) sera extirpée.»

Ps 36,38LXX: «Mais ceux qui violent la loi (οἱ δὲ παράνομοι) seront tous anéantis; les restes des impies (τῶν ἀσεβῶν) seront anéantis.»

La traduction est en relation avec le psaume précédent 35[36], où justement au v.2 un פשע vocalisé comme un participe (le TM vocalise différemment: פֶּשַׁע) est traduit par παράνομος. Dans le contexte du Ps 36[37], la LXX combine les versets 7 et 38 et forme ainsi un cadre autour de la partie principale du texte. De cette manière, la structure du texte est travaillée de façon pointue dans la LXX: le priant ne doit pas s'échauffer inutilement contre les adversaires (v.7), car ce qui les attend, c'est l'anéantissement (v.38). De la même manière les Ps 35[36] et 36[37] sont aussi mis en relation. A la «prière contre le pouvoir du Mal»,[30] Ps 35[36], le psaume suivant répond: c'est l'anéantissement qui est promis aux παράνομοι dont on parle dans le verset d'introduction du Ps 35[36].

5) Ps 41,9TM: on cite littéralement un discours des adversaires: «c'est une calamité qui s'est déversée en lui (דבר־בליעל יצוק בו) et celui qui est couché là ne se relèvera pas.»

Ps 40,9LXX lit דבר־בליעל comme objet et met le verbe au pluriel. Les adversaires deviennent par suite le sujet: «ils ont posé devant moi une parole violant la loi (λόγον παράνομον κατέθεντο κατ' ἐμοῦ): est-ce que celui qui est couché là se relèvera?»

Au lieu de בו, on lit בי, conformément au contexte du texte traduit. La traduction de דבר־בליעל par λόγος παράνομος est reprise du Pentateuque; en Dt 13,14 אנשים בני־בליעל est traduit par ἄνδρες παράνομοι et désigne des hommes qui incitent à la vénération de dieux étrangers. C'est l'unique occurrence de παράνομος dans le Pentateuque.[31] En deux endroits, en Ps 40[41],9 et en Ps 100[101],3, le traducteur du psautier s'oriente d'après l'équivalence בליעל – παράνομος de Dt 13,14. En

---

29 En Ps 9,25[10,4] מזמה n'est pas connu.

30 E. Zenger, *Stuttgarter Psalter. Mit Einleitungen und Kurzkommentaren* (Stuttgart, 2005), 98.

31 En Dt 15,9 בליעל est traduit par ἀνόμημα.

Ps 17[18],5 il traduit par ἀνομία, vraisemblablement pour des raisons de contenu (cf. ci-après). Il ne reprend pas l'équivalence בליעל – ἀνόμημα présente en Dt 15,9.

A la différence du TM, le discours malfaisant de l'adversaire contre le priant est explicitement qualifié de contraire à la loi.

6) Ps 71,4TM: «Mon Dieu, délivre-moi de la main de l'impie (רשׁע); de la poigne du fourbe (מעול) et du violent (חומץ).»

Ps 70,4LXX: «Mon Dieu, délivre-moi de la main de l'impie (ἁμαρτωλοῦ); de la main de celui qui viole la loi (παρανομοῦντος) et de l'inique (ἀδικοῦντος).»

Dans le contexte du psaume, ce verset constitue la conclusion de la prière introductive du texte.

Le participe piel du radical verbal עול, dérivé du substantif עול «forfaiture, perversité»,[32] est traduit ici par le participe présent παρανομέω. Le substantif עול est traduit par ἀδικία en Ps 7,4 et en Ps 81[82],2; en Ps 52[53],2 il est traduit par ἀνομία. עול, en tant que verbe au piel, n'apparaît qu'à cet endroit dans tout l'AT, à l'exception d'une occurrence en Is 26,10. Le traducteur a choisi avec παρανομέω un verbe qui d'une part est apparenté aux substantifs utilisés pour le substantif עול, et d'autre part s'adapte au contexte de la phrase où apparaît aussi ἁμαρτωλός et ἀδικέω. Le fait qu'il utilise précisément παρανομέω et non pas ἀνομέω ou un verbe équivalent, est bien en relation avec le contexte général du psaume qui se rapporte toujours au discours malfaisant de l'impie contre le priant. Cf. par exemple les v.10s.: «Car mes ennemis parlent contre moi, et ceux qui guettent mon âme se concertent: Dieu l'a abandonné. Pourchassez-le, empoignez-le car il n'a personne pour le défendre.»

7) Ps 75,5TM: «J'ai dit aux arrogants (להוללים): pas d'arrogance (אל־תהלו)! et aux impies (ולרשׁעים): ne levez pas le front!»

Ps 74,5LXX: «J'ai dit à ceux qui violent la loi (τοῖς παρανομοῦσιν): ne violez pas la loi (μὴ παρανομεῖτε)! et aux délinquants (καὶ τοῖς ἁμαρτάνουσιν): ne levez pas le front!»

En Ps 5,6, הולל est traduit par l'adjectif παράνομος; ici, en Ps 74[75],5, on a choisi le verbe παρανομέω pour encore mieux préciser le parallèle avec la forme verbale qui suit. Ici encore, il s'agit du contexte du discours insolent de l'impie; cette fois non pas contre le priant du psaume, mais contre Dieu lui-même. Au v.6, la lecture de צואר

[32] Cf. J. Schreiner, Art. עָוֶל, *TWAT* 5 (1986), 1135–1144, spéc.1136.

en tant que צור, introduit un nouvel énoncé. Le TM exhorte: «Ne tendez pas votre cou, insolents! » La LXX lit au lieu de «cou» (צואר) «rocher» (צור) qui est souvent utilisé comme épithète de Dieu et traduit par θεός, conformément au principe selon lequel on ne doit pas assimiler le Dieu d'Israël à un élément de la nature.[33] De là naît dans la LXX l'énoncé: «Ne prononcez pas l'iniquité contre Dieu!»[34]

8) Ps 86,14TM: «Ô Dieu, des insolents (זדים) se sont levés contre moi et une bande de violents (עדת עריצים) en veut à ma vie; et ils ne t'ont pas mis devant eux.»

Ps 85,14LXX: «Ô Dieu, ceux qui violent la loi (παράνομοι) se sont levés contre moi et une bande de forts (συναγωγὴ κραταιῶν) en veut à ma vie; et ils ne t'ont pas mis devant eux.»

Dans le contexte du psaume, ce verset introduit la troisième partie principale v.14–17 (1ère partie: v.1–7; 2ème partie: v.8–13).

L'adjectif זד apparaît huit fois sur l'ensemble du psautier; six de ces occurrences se trouvent dans le Ps 118[119]. Il y est toujours traduit par ὑπερήφανος, sauf au v.85 qui propose παράνομος (cf. ci-après à ce sujet).[35] Dans le Pentateuque זד n'apparaît pas, de sorte que le traducteur du psautier ne pouvait pas recourir à une traduction rapportée du Pentateuque. Ici, comme dans le Ps 35[36],2, le sujet principal, dans le contexte de l'utilisation de παράνομος, c'est le reproche du manque de crainte de Dieu: les adversaires n'ont pas «mis YHWH devant eux», c'est-à-dire qu'ils ne le voient pas.

9) Ps 101,3aTM: «Je n'ai rien mis devant mes yeux de malsain (דבר־בליעל); je hais les agissements dévoyés (עשׂה־סטים שׂנאתי); ils ne doivent avoir aucune prise sur moi».

Ps 100,3LXX: «Je n'ai rien mis devant mes yeux qui viole la loi (πρᾶγμα παράνομον); ceux qui commettent des transgressions, je les hais (ποιοῦντας παραβάσεις ἐμίσησα).»

La traduction de בליעל par παράνομος correspond à Ps 40[41],9 et donc à Dt 13,14 (cf. ci-dessus). La traduction divergente du TM de עשׂה modifie par contre l'énoncé. Le TM vocalise עשׂה comme un infinitif; l'énoncé «agissements dévoyés» se rapporte ainsi au priant lui-même qui écarte de lui la possibilité qu'il puisse commettre lui-même l'iniquité. La LXX lit un participe au pluriel au lieu d'un infinitif, de

---

33 Cf. S. Olofsson, *God Is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB 31; Stockholm, 1990), 35–45.

34 Voir ici le détail chez A. Cordes, *Die Asafpsalmen in der Septuaginta*, 97–99.103s.

35 En Ps 18[19],14 la LXX lit זר et traduit donc par ἀλλότριος.

sorte qu'il ne peut s'agir du priant lui-même qui serait le malfaiteur potentiel, mais d'un autre malfaisant. La LXX n'imagine même pas la possibilité que le priant puisse penser à faire quelque chose de faux; ce sont les «autres» qui font le faux et c'est à eux que s'adresse la haine du priant. Cette nouvelle direction de l'énoncé est aussi explicitée par les découpages divergents du TM. Alors que dans le TM l'énoncé «cela ne doit pas avoir de prise sur moi» conclut le v.3 et se rapporte ainsi au possible délit du priant, dans la LXX l'énoncé appartient au v.4 et se rapporte ainsi à l'énoncé suivant le v.4. Dans le TM, le v.4 dit: «le cœur tortueux doit s'éloigner de moi; je ne veux pas connaître le mal». Dans la LXX il dit: «le cœur tortueux n'a pas prise sur moi; je n'ai pas connu le méchant qui s'est détourné de moi.» La réflexion sur soi du priant se poursuit dans le TM; dans la LXX on continue contre un adversaire «autre». Le v.5 suivant explicite à nouveau en quoi consistent les transgressions et les «choses qui violent la loi» dont parle le v.3: diffamation du voisin, orgueil, démesure du cœur.

10) Ps 119,51TM: «Des insolents (זדים) m'ont bafoué à l'extrême, (הליצני עד־מאד); je n'ai pas dévié de ta loi (מתורתך).»

Ps 118,51LXX: «Des orgueilleux (ὑπερήφανοι) ont violé la loi à l'extrême (παρηνόμουν ἕως σφόδρα); mais je n'ai pas dévié de ta loi (ἀπὸ δὲ τοῦ νόμου σου).»

Le verbe ליץ au hifil «bafouer», traduit par παρανομέω, ne se trouve pas ailleurs dans le psautier. La LXX traduit à nouveau selon le contexte et sa propre interprétation.[36] Dans ce contexte, le suffixe d'objet tombe – la LXX lit éventuellement aussi une terminaison en ו-, de telle sorte que la dérision contre le priant lui-même n'entre plus en ligne de compte mais qu'on se concentre sur l'agir non-conforme à la *Torah* de l'adversaire. Comme dans les autres exemples tirés du Ps 118[119], c'est l'antithèse qui est concrétisée: le priant reste fidèle à la *Torah*, mais les autres s'en écartent.

11) Ps 119,85TM: «Des insolents m'ont creusé des fosses (כרו־לי זדים שיחות); eux qui ne sont pas selon ta loi (אשר לא כתורתך).»

Ps 118,85LXX: «Ceux qui violent la loi m'ont expliqué des méditations (διηγήσαντό μοι παράνομοι ἀδολεσχίας); mais pas selon ta loi, Seigneur (ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ νόμος σου κύριε).»

Le titre κύριε est ajouté comme au v.97. La LXX a ponctué שִׁיחוֹת en שִׂיחוֹת et a en conséquence employé le substantif ἀδολεσχία correspondant

36 Voir aussi F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos*, 145s.

à la traduction habituelle de שׂיח par ἀδολεσχέω dans le psautier.[37] La traduction de כרו par διηγήσαντο peut peut-être s'expliquer par la ressemblance phonétique entre כרה et קרא,[38] ce qui serait aussi l'indication d'une tradition de lecture orale.

Comme en Ps 85[86],14, les זדים sont les παράνομοι en grec. De manière semblable au Ps 5 et au Ps 40[41], παράνομος est ici aussi utilisé en relation avec le discours malfaisant des adversaires. Il est frappant de constater que les cinq autres occurrences de cet adjectif dans le Ps 118[119] sont traduites par ὑπερήφανος. En regard du deuxième demi-verset où figure νόμος, on a manifestement choisi ici un terme avec la même racine, pour mieux faire ressortir l'antithèse entre les deux demi-versets. Austermann souligne que l'on ne peut tirer de là aucune conclusion sur une interprétation du texte d'après une théologie de la loi de la part du traducteur: «Auf diese Weise entsteht ein Zieltext, der noch expliziter vom Gesetz spricht als der Ausgangstext. Aber aus diesem Sachverhalt is nicht zu schließen, daß PsLXX sein Gesetzesverständnis mit seiner Übersetzung in den Text hineinzulesen beabsichtigte.»[39] Cela correspond à la thèse de base d'Austermann selon laquelle le fait d'avoir trouvé une explication philologique à une traduction ne permet pas de tirer d'autres conclusions sur l'interprétation du texte d'origine par le traducteur. Cependant, c'est précisément à cet endroit que le traducteur a varié ses autres traductions concordantes du modèle; il était visiblement important pour lui de désigner les adversaires dont on parle ici, comme étant précisément ceux qui violent la loi.

12) Ps 119,113TM: «Je hais les cœurs partagés (סעפים), mais j'aime ta loi (ותורתך).»

Ps 118,113LXX: «J'ai haï ceux qui violent la loi (παρανόμους), mais j'ai aimé ta loi (καὶ τὸν νόμον σου).»

Le terme hébraïque סעף «partagé, inconstant» n'apparaît qu'ici en tant qu'adjectif dans le TM. Le traducteur a utilisé l'adjectif correspondant à son interprétation et ainsi concrétisé le parallélisme antithétique. Lorsque le psalmiste exprime dans le deuxième demi-verset son propre amour de la *Torah*, il est facile à comprendre que les détestés du premier demi-verset sont précisément ceux-là qui dévient de la *Torah*. Comme en Ps 118[119],85, Austermann insiste ici aussi sur le fait qu'on ne peut

---

37 Voir aussi E. Tov, «Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Text?», in ibid., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72; Leiden, 1999), 203–218, spec. 209.

38 Selon l'avis de F.W. Mozley, *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes* (Cambridge, 1905), 170.

39 F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos*, 152.

rien dire d'une interprétation du traducteur faite selon une théologie de la loi: «Bei dieser Übersetzung ist es wiederum nicht notwendig, ein spezifisch gesetzestheologisches Sündenverständnis von PsLXX zu postulieren, wenn man seine Übersetzungsweise und die von ihm verwendeten Strategien einbezieht, wie hier die besondere Berücksichtigung des Kontextes.»[40] Cependant, il faut ici se poser la question si cette manière particulière de prendre en considération le contexte ne peut pas nous donner des éclaircissements sur la compréhension du péché du traducteur, pour qui il était particulièrement important de mettre clairement en évidence l'antithèse entre l'amour de la loi d'une part, et la violation de la loi d'autre part.

Si l'on jette un regard d'ensemble sur les divers exemples, on peut résumer trois catégories de facteurs qui ont vraisemblablement conduit à l'utilisation de παρανομία, παράνομος et παρανομέω. Tous ces facteurs ne doivent pas être considérés séparément, ils s'influencent mutuellement et se cumulent.

1. Dans le Pentateuque: Le groupe de mots complet n'est représenté qu'une seule fois dans le Pentateuque, sous la forme de l'adjectif παράνομος en Dt 13,14, où il traduit l'hébreu בליעל. Le traducteur du psautier a repris cette traduction en Ps 40[41],9 et Ps 100[101],3.

2. Facteurs de composition et de structure: On y compte les passages du Ps 118[119], où παράνομος et παρανομέω apparaissent. Aux v.51, v.85 et v.113 la traduction s'explique par la structure interne du verset. Dans les trois cas, on oppose dans la deuxième partie du verset du parallélisme antithétique, l'amour de la *Torah* de celui qui prie les psaumes à la déviance de la *Torah* de l'adversaire décrite dans la première partie. Les traductions sont rendues possibles par le fait que le texte hébraïque d'origine propose des mots plutôt rares, de telle manière que le traducteur n'était pas lié à des équivalents établis déterminés mais pouvait choisir librement des traductions correspondant à sa propre interprétation de verset.

Les facteurs structurels jouent aussi un rôle dans le Ps 36[37], où la composition du texte est particulièrement mise en valeur par les relations de mots-clé entre les v.7 et v.38. Par ailleurs, les deux psaumes voisins Ps 35[36] et Ps 36[37] sont spécialement reliés par le mot-clé παράνομος.

Les termes étudiés se retrouvent la plupart du temps en des endroits importants du point de vue structurel, notamment dans les versets qui introduisent ou concluent le psaume ou toute une partie du texte. A côté des passages Ps 36[37],7 et Ps 36[37],38 déjà mentionnés, on peut citer

---

40 F. Austermann, *Von der Tora zum Nomos*, 159.

le Ps 25[26],4 comme introduction à la déclaration d'innocence, le Ps 35[36],2 comme verset introductif du psaume, le Ps 70[71],4 comme conclusion de la prière d'introduction et le Ps 85[86],14 comme introduction de la troisième partie principale du psaume. Ceci indique que pour le traducteur du psautier, les termes παρανομία, παράνομος et παρανομέω devaient aussi avoir du point de vue du contenu une importance particulière. Cette supposition se confirme si l'on se pose la question de savoir comment la signification des différents termes est développée dans le contexte du psaume.

3. Facteurs de contenu: En plus du reproche d'absence de crainte de Dieu (Ps 35[36]; 85[86]) παρανομία, παράνομος et παρανομέω sont souvent mis en relation avec des délits liés à la calomnie, la fraude et le méchant discours à l'encontre de celui qui prie le psaume (Ps 5; 25[26]; 40[41]; 70[71]; 100[101]; 118[119],51.85).

Si l'on considère sous cet angle les passages où les termes étudiés se trouvent en étroite relation avec ἀνομία ou ἄνομος, il est alors frappant de constater que ἀνομία, et ἄνομος sont chaque fois utilisés comme des terme génériques avec une signification générale, alors que παρανομία et παράνομος se rapportent à des délits concrets (cf. surtout Ps 35[36]; 36[37]; 100[101]).

De ces observations il est permis de conclure que le groupe παράνομος etc. a effectivement été utilisé délicatement par le traducteur et que ces termes ne doivent pas être considérés comme des synonymes de même importance que ἄνομος etc. Par conséquent, on a utilisé παράνομος, παρανομία et παρανομέω quand il s'agissait de désigner des agissements concrets, qui enfreignent le *nomos*. A l'inverse, ἄνομος etc. semblent décrire l'état en général de ce qui est sans loi, de l'absence de la *Torah*.

Cette observation se confirme si l'on considère les occurrences de ἄνομος dans le psautier: en Ps 36[37],28 les ἄνομοι sont les «méchants» en général, en opposition aux «justes» (cf. aussi les observations ci-dessus au sujet du Ps 36[37]). Ceci est encore plus clair en Ps 50[51],15: «Je vais enseigner tes chemins aux sans-loi (ἀνόμους, TM: פשׁעים) et les impies se tourneront vers toi». On ne parle pas ici de délits concrets, comme d'ailleurs dans le contexte général du Ps 50[51], mais bien plutôt d'un état général de vie hors de la loi. Il en va de même en Ps 72[73],3 où on entonne une plainte générale contre la réussite des sans-loi, de même qu'en Ps 103[104],35: «Les pécheurs disparaîtront de la terre comme les sans-loi (ἄνομοι, TM: רשׁעים), ainsi ils n'existeront plus.»

La même chose se retrouve avec les occurrences de ἀνομέω: en Ps 24[25],3 on parle de comportement indifférent à la loi en général; de même en Ps 105[106],6, il est question d'un aveu des péchés en général.

De la même manière, en Ps 118[119],78 ἀνομέω désigne par recoupement un comportement peccamineux.

On ne peut pas présenter ici les 80 occurrences du substantif ἀνομία. Les occurrences du Ps 36[37] ont déjà été discutées. Comme autre exemple, on peut aussi citer Ps 17[18],5 où בליעל, à la différence de Ps 40[41],9 et de Ps 100[101],3, n'est pas traduit par παρανομία, mais par ἀνομία. Il s'agit effectivement en Ps 17[18],5 plutôt d'une expression générale de malice (χείμαρροι ἀνομίας), qui n'est pas complétée par des énonciations de délits concrets.

L'idée de Flashar selon laquelle on désigne par παράνομος etc. une action concrètement dirigée contre la loi ne semble pas dénouée de fondement dans l'ensemble. Par là se confirme aussi la supposition fondée sur les diverses formations de mots à partir du préfixe παρα- et de l'alpha privatif.

La question est maintenant de savoir si la connotation spécifique de παράνομος etc. signifie que les termes du psautier ne s'appliquent qu'aux adversaires à l'intérieur d'Israël.[41] Parmi les passages étudiés, c'est au moins clairement le cas en Ps 40[41],9; 85[86],14. On ne peut pas affirmer ici une régularité absolue, mais on peut néanmoins dégager une certaine tendance.

En résumé, il faut retenir que les termes παρανομία, παράνομος et παρανομέω ne doivent pas être considérés comme des synonymes de ἀνομία, ἄνομος et ἀνομέω dans le psautier grec. Le traducteur utilise de manière ciblée παρανομία etc. dans les passages structurellement importants, pour révéler telle ou telle nuance sémantique. Alors que dans le cas d' ἄνομος etc. il s'agit de l'état général de péché ou d'absence de loi, παράνομος etc. se rapporte chaque fois à des transgressions concrètes. Ici, ce sont la plupart du temps les accusations de discours fallacieux, de calomnie, de propos mauvais à l'encontre du priant qui sont au premier plan. Visiblement il était de l'intention du traducteur du psautier de désigner clairement comme un délit le comportement qui consiste à côtoyer la *Torah* et à l'ignorer intentionnellement. Les textes étudiés, en particulier les occurrences du Ps 118[119], présentent par ailleurs au niveau des versets particuliers une structure consciemment élaborée qui se distingue du texte original. Le traducteur du psautier choisit de propos délibéré ses traductions, varie les équivalences en fonction du contexte et de la connotation du passage et donne au texte une nouvelle structure correspondant à sa

---

41 Cf. l'idée de «spezifisch jüdischer Klang» de ces termes selon Flashar (cf. ci-dessus, n. 16).

propre interprétation. Par là la poésie hébraïque est transcrite en une nouvelle forme. Le psautier de la Septante doit ainsi être considéré comme un document exceptionnel dans l'histoire de la réception du psautier.

Bibliographie

Aejmelaeus A., «Characterizing Criteria for the Characterization of the Septuagint Translators. Experimenting on the Greek Psalter», in R.J.V. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry (Hg.), *The Old Greek Psalter, FS Albert Pietersma* (JSOT.SS 332; Sheffield, 2001), 54–73.

Austermann F., «ἀνομία im Septuaginta-Psalter. Ein Beitrag zum Verhältnis von Übersetzungsweise und Theologie», in R. Sollamo, S. Sipilä (Hg.), *Helsinki Perspectives. On the Translation Technique of the Septuagint* (Publications of the Finnish Exegetical Society 82; Göttingen, 2001), 99–137.

—, *Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter* (MSU 27; Göttingen, 2003).

Cordes A., *Die Asafpsalmen in der Septuaginta. Der griechische Psalter als Übersetzung und theologisches Zeugnis* (HBS 41; Freiburg, 2004), 27–29.

Flashar M., «Exegetische Studien zum Septuagintapsalter», in: *ZAW* 32 (1912), 81–116; 161–189; 241–268.

García López F., Art. תּוֹרָה, *TWAT* 8 (1995), 597–637.

Gutbrod W., Kleinknecht H. M., Art. νόμος κτλ., *TWNT* 4 (1942), 1016–1084.

Hossfeld F.-L., Zenger E., *Die Psalmen I. Psalm 1–50* (NEB 29; Würzburg, 1993).

Johannessohn M., *Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta* (Berlin, 1925).

Kraus H.-J., *Psalmen, 1. Teilband Psalmen 1–59* (BK XV/1; 7e édition, Neukirchen-Vluyn, 2003).

Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented Throughout by Sir Henry Stuart Jones. With a Revised Supplement* (Oxford, 1996).

Mayser E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*, Bd. II,2 (Leipzig, 1934, réimpression 1970).

Monsengwo Pasinya L., *La notion de* nomos *dans le Pentateuque grec* (AnBib 52, RafTh 5 ; Rome, 1973).

Mozley F.W., *The Psalter of the Church. The Septuagint Psalms Compared with the Hebrew, with Various Notes* (Cambridge, 1905).

Olofsson S., «Law and Lawbreaking in the LXX Psalms – a Case of Theological Exegesis», in: E. Zenger (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte* (HBS 32; Freiburg, 2001), 291–330.

—, *God Is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint* (CB 31; Stockholm, 1990).

Pape W., *Griechisch-deutsches Handwörterbuch,* Bd.*1* (3e édition, Graz, 1914, réédition 1954).

Pietersma A., «Septuagintal Exegesis and the Superscriptions of the Greek Psalter», in P. W. Flint, P. D. Miller (Hg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception* (VTS 99; Leiden, Boston, 2005), 443–475.

Schreiner J., Art. עָוֶל, *TWAT* 5 (1986), 1135–1144.

Seybold K., *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen, 1996).

Sollamo R., «Repetition of Possessive Pronouns in the Greek Psalter. The Use and Non-Use of Possessive Pronouns in Renderings of Hebrew Coordinate Items with Possessive Suffixes», in Hiebert, Cox, Gentry (eds), *The Old Greek Psalter*, 44–53.

Thackeray H. St.J., *A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. I: Introduction, Orthography and Accidence* (Cambridge 1909, nouvelle éd. Hildesheim, New York, 1978).

Tov E., «Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Text?» in id., *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (VTS 72; Leiden, 1999), 203–218.

Zenger E., *Stuttgarter Psalter. Mit Einleitungen und Kurzkommentaren* (Stuttgart, 2005).

Critique textuelle ou littéraire au Ps 110(109),3. Les initiatives de la Septante et de l'édition protomassorétique à la fin du 3e ou au 2e siècle

Adrian Schenker

1. Critique textuelle du Ps 110(109),3

Il n'y a probablement jamais eu de critique textuelle plus savante du fameux et difficile verset 3 du Ps 110 (dans les LXX Ps 109) que celle de Dominique Barthélemy dans le 4e volume de sa *Critique textuelle de l'Ancien Testament*.[1] Elle explique les nombreuses différences entre le texte massorétique (TM) et la LXX comme des accidents de transmission du texte. Il s'agit exclusivement d'explication de *critique textuelle*. Celle-ci, évidente en partie, pose pourtant une question : pourquoi les accidents de critique textuelle s'accumulent-ils dans ce seul verset au point que Barthélemy en compte sept alors que nulle part ailleurs dans ce psaume, et même dans l'ensemble du psautier, les accidents sont si nombreux en un seul verset ? Pourquoi les scribes ont-ils fait tant de fautes dans cet unique verset alors qu'ailleurs ils procédaient en général de façon plus précise ? L'accumulation de fautes surprend d'autant plus que le texte du TM ne présente pas de difficultés linguistiques particulières, les mots utilisés, les formes et la composition des phrases étant clairs bien qu'il y ait parmi eux des éléments uniques (voir ci-dessous). Certes, le sens général est obscur, mais l'obscurité n'est pas dans l'expression linguistique. Elle tient au caractère métaphorique des énoncés : « Les honneurs sacrés, sein de l'aurore, rosée de ta jeunesse ».

Il faut donc se demander si ce n'est pas justement la difficulté de l'ensemble de l'énoncé et des métaphores qui a conduit à des interventions rédactionnelles ou littéraires. Dans ce cas, les différences des deux textes ne proviendraient pas d'erreurs de copistes. En revanche elles

[1] D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 4. *Psaumes* (OBO 50/4; Fribourg / Göttingen, 2005), 736-748. Barthélemy traite sept altérations textuelles dans cet unique verset, attestées par les différents témoins de son texte. Il s'agit de quatre vocalisations erronées, une fausse graphie (*dalet* pour *resh),* une séparation incorrecte d'un mot, une erreur d'interprétation et des traductions facilitantes.

seraient des essais pour donner au texte un meilleur sens grâce à une reformulation de tout le verset. Cela correspondrait davantage à une intervention littéraire qu'à une série de fautes de la part de copistes négligents.

En ce qui concerne la question ainsi formulée, il faut tout d'abord préciser que, dans cette étude, il ne s'agit pas d'une recherche du texte original du psaume. Les commentaires du Ps 110 essaient de l'établir à l'aide de nombreuses corrections et conjectures. Mais cela n'est pas l'objectif ici.[2] Dans notre étude nous nous centrerons sur deux autres questions, à savoir d'abord : comment se situent les deux textes, celui du TM et celui de la LXX, l'un par rapport à l'autre ? Et ensuite, est-ce qu'une méthode de pure critique textuelle est plus apte à résoudre la question du rapport entre les formes textuelles qu'une autre qui, en plus des explications de critique textuelle, tiendra compte également des changements littéraires et, dans notre cas, théologiques ?

La limitation au TM et à la LXX se fonde sur le fait que ce sont là les témoins textuels les plus anciens. Ils existaient déjà au 3[e] ou 2[e] siècle av. J.-Chr., alors que tous les autres (Aquila, Symmaque, Theodotion, Quinta, Sexta, Peshitta, Targum, Psalterium iuxta Hebraeos)[3] n'ont vu le jour qu'après le début de notre ère. Les deux témoins les plus anciens, TM et LXX (dans son modèle hébreu) ne représentent peut-être plus dans tous les détails le texte original (il est possible p.ex. que le v. 3a, בהררי־קדש, « sur les montagnes saintes » soit plus originel et fût conservé par Symmaque seul), mais la forme actuelle attestée par le TM et la LXX remonte au moins au 3[e] ou 2[e] siècle. Le TM et la LXX se recoupent d'ailleurs presque totalement dans le psaume 110 (109) sauf en ce qui concerne le v. 3. Il s'agit donc bien du même psaume dans les deux formes qui ne présente qu'ici une différence multiple et importante.[4] Comment faut-il expliquer cette différence de forme textuelle au v. 3 du Ps 110(109) entre le TM et la LXX attestée depuis le 3[e] ou 2[e] siècle avant J.-Chr ?

---

2 Littérature à ce sujet, p.ex. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* vol. 3 (101-150) (Bologna, 1986), 261-284, spécialement 264-269, 282-284.

3 Barthélemy, *Psaumes,* 737-738.

4 Dans les v. 2 et 6 il y a d'autres petites différences qui sont de nature textuelle et de traduction.

2. La Vorlage hébraïque du Ps 109,3 LXX

Si on veut comparer le TM et la LXX, il est indispensable de distinguer entre la traduction grecque et le texte hébreu qui lui a servi de base (*Vorlage*). Qu'est-ce qui relève du travail du traducteur et qu'est-ce qui vient de sa *Vorlage* ? Tout ce qui doit être attribué au traducteur est secondaire du point de vue de l'histoire du texte. En revanche ce qui vient de son modèle hébreu peut être originel. En général, la *Vorlage* hébraïque du Psautier correspond au TM. Mais il y a des endroits où ils diffèrent. Ils soulèvent la question du rapport des deux formes textuelles. La *Vorlage* de la LXX dépend-elle du TM ou est-ce le contraire ? Ou sont-elles même indépendantes l'une de l'autre suivant chacune sa propre voie parce qu'elles ont toutes les deux remplacé une forme plus ancienne aujourd'hui disparue ?

Pour répondre à cette question, il faut déterminer la *Vorlage* hébraïque du traducteur grec. Celle-ci n'est accessible que dans le miroir de sa traduction, à moins qu'il n'y ait des fragments hébreux de la mer Morte. Pour Ps 110(109),3 aucun texte de Qumran n'est connu.[5] On peut déterminer assez exactement la *Vorlage* avec l'aide du TM et en connaissant les habitudes du traducteur grec.

Pour Ps 109,3 LXX cet examen donne le résultat que voici:

μετὰ σοῦ = עמך, cf. Ex 3,12; Jg 6,12 etc.

ἀρχή : נדבות pluriel apparaît dans l'AT 10 fois, dont huit usages concernent les sacrifices librement offerts, non prescrits, donc des sacrifices généreux : Lv 22,18 ; 23,38 ; Nb 29,39 ; Dt 12,6 ; 12,17 ; 2 Ch 31,14 ; Ps 119,108 ; Am 4,5. Une fois le pluriel est le *nomen rectum* de גשם, pluie, Ps 68(67),10. Cela signifie quelque chose comme « pluie de générosités ». Il est probable que le pluriel est un pluriel d'intensité « grande générosité », comme איש אמונות « homme d'une fiabilité absolue », Pr 28,20 ; ירעם אל בקולו נפלאות, « Dieu tonne de sa voix d'une manière puissamment prodigieuse ».[6] En outre, la LXX rend נדיב parfois par ἄρχων, 1 S (= 1 Regn) 9,16; 10,1; 2 Ch 35,8; Is 55,4; Ez 28,2. La traduction de נדבות par ἀρχή dans la LXX n'a donc rien d'impossible, bien qu'il n'y ait pas de parallèle direct à cela.

ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου = TM.

---

[5] P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 17; Leiden, New York, Köln, 1997), 66, 100, 128.

[6] F.E. König, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache* III,2,2, § 262a-g (« potenzirender Plural bei psychologischen Phänomenen... ») (Leipzig, 1897 = Reprint 1979), 202-204.

ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων σου peut correspondre au TM, parce que λαμπρότης ne se trouve dans la LXX que trois fois et correspond aux trois endroits chaque fois à un autre mot hébreu : Ps 90(89),17 (נעם); Is 60,3 (נגה זרח) et ici. (A cela s'ajoute Bar 4,24; 5,3.) Le pluriel de λαμπρότης est ici un hébraïsme, bien qu'on le trouve dans la littérature grecque, mais seulement dans des contextes rares et spécifiquement métaphoriques (là où le terme signifie « titre de gloire » ou « lumière » rhétoriquement brillante). τὰ ἅγια au pluriel peut traduire קדש, ainsi Ps 74(73),3; 87(86),1; 134(133),2 etc. Ce que donne la LXX correspond donc aux traductions habituelles, dans la LXX, de modèles hébreux.

γαστήρ n'est attesté qu'ici comme traduction de רחם, mais γαστήρ *désigne* dans la plupart des quelque 60 emplois dans la LXX le sein maternel, qui est *signifié* en hébreu par plusieurs expressions nominales et verbales. Souvent, les traducteurs de la LXX choisissent μήτρα pour רחם, également dans le sens de sein maternel. Une troisième traduction de רחם est κοιλία dans le livre de Job. En comparaison avec ces deux vocables, γαστήρ *désigne* beaucoup plus souvent qu'eux le sein maternel. Cela peut expliquer pourquoi dans le Ps 110(109),3 le terme רחם est traduit exceptionnellement par γαστήρ. Cette traduction est certes singulière, mais elle s'intègre bien dans l'usage linguistique de la LXX.

πρὸ ἑωσφόρου: la préposition מן est rendue quelquefois par πρὸ, ainsi en Ex 4,10(bis); 21,29(bis); Lv 5,4; Ps 74(73),12 etc. Il ne surprend pas que cette traduction par πρὸ apparaît notamment dans des tournures temporelles (avant hier etc.), comme c'est le cas également ici dans l'expression « avant l'étoile du matin ». ἑωσφόρος apparaît sept fois dans la LXX, une fois en 1 S (1 Regn) 30,17 pour נשף, une fois en Is 14,12 pour הילל et quatre fois en Job, dont trois fois pour שחר: 3,9; 38,12; 41,9, et une fois pour בקר: 11,17. Il est évident que la LXX a lu משחר différemment du TM, à savoir comme שחר et מן. Cette façon de traduire correspond certainement aux traductions possibles de מן et שחר.

ἐκγεννᾶν est un ἅπαξ λεγόμενον dans la première main du Sinaiticus. L'Alexandrinus, la deuxième main du Sinaiticus et le Veronensis offrent à cette place un simple γεννᾶν. C'est ce qui correspond souvent à ילד qal, ainsi en Gn 6,4; 10,8; 10,13; 10,15; Ex 6,20; Dt 32,18 (avec Dieu comme sujet !); Os 9,17 etc. Plus souvent encore nous trouvons ילד hifil rendu en grec par γεννᾶν. Par conséquent il est possible que la Vorlage de la LXX ait lu le verbe au hifil.

En résumé, on peut parfaitement expliquer la traduction grecque du Ps 110(109),3 en toutes ses composantes, comme correspondant à un original hébreu. Chaque élément du texte de la LXX de ce verset s'interprète facilement comme une traduction de l'hébreu. Il n'y a pas

d'expression grecque qui ne se comprendrait pas comme la traduction d'un équivalent hébreu. Au contraire, le pluriel λαμπρότητες ne reçoit un sens satisfaisant en grec que lorsqu'on le comprend comme la traduction d'un pluriel hébreu. Le traducteur des psaumes appartient d'ailleurs aux traducteurs littéraux de la LXX, qui reproduit soigneusement et scrupuleusement en grec la suite des mots du texte hébreu,[7] comme cela ressort du reste clairement de ce verset. C'est pourquoi il est encore plus vraisemblable que les termes grecs correspondent ici également à une *Vorlage* hébraïque comme c'est le cas partout ailleurs dans le psautier. La forme du texte n'est donc pas l'œuvre du traducteur grec, mais elle existait déjà bel et bien en langue hébraïque quand celui-ci faisait sa traduction grecque.

3. Interprétation de l'original hébreu servant de base à la LXX

L'interprétation de la LXX du Ps 110(109),3 doit donc tenir compte autant du texte grec que de l'original hébreu qui lui a servi de base. C'est bien une traduction ! L'interprétation doit commencer par la deuxième ligne du stique.

YHWH a engendré le roi à qui il s'adresse au v. 3. Il le dit au roi davidique également au Ps 2,7. De même Moïse rappelle à Israël que YHWH l'a engendré (ילד qal), Dt 32,18. Mais seulement ici YHWH engendre son oint du sein de l'aurore.

Certes, la LXX a rendu l'expression משחר avec « avant l'étoile du matin ». Cependant, cette traduction ne correspond guère à ce que veut dire l'original hébreu. Car מרחם, « à partir d'un sein » a besoin de détermination. Cela découle du fait que tous les emplois de γαστήρ (plus de soixante) et de μήτρα (plus de vingt), ainsi que tous ceux de κοιλία (quelque quatre-vingt) montrent clairement partout, par le contexte et surtout par des génitifs, de quel sein maternel on parle. La même chose vaut pour רחם et בטן dans la Bible hébraïque. (La seule exception apparente serait Job 38,29, mais là également le בטן est déterminé car c'est le sein spécifique dont provient la glace.) Ps 110(109),3 serait le seul endroit où il n'est pas précisé de quel sein il s'agit.

Il y a d'ailleurs des parallèles pour la détermination de מן + nom par un deuxième מן + nom sans conjonction « et », ו: Lv 9,10 מן־הכבד מן־החטאת; 2 S 23,4 מנגה ממטר (un passage sur lequel on aura à revenir) ; Ez 45,15 etc.

---

7 G. Marquis, « Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel », *Textus* 13 (1986), 59-84.

La signification est : *à savoir,* ainsi en Lv 9,10 « du foie, à savoir de celui du sacrifice pour le péché » etc., en Ps 109,3 : « du sein, à savoir de celui de l'aurore ». En Ps 110(109),3 l'expression מרחם est précisée tant dans la LXX que dans le TM bien que d'une manière différente : dans le TM par le *nomen regens* מִשְׁחָר, dans la LXX par une deuxième tournure avec מן devant שַׁחַר. Il s'agit donc dans les deux formes textuelles du sein de l'aurore.

Dans la forme de la LXX, YHWH engendre donc son co-régent, à qui il s'adresse dans le Ps 110(109), du sein de l'aurore. Selon Is 14,12, celle-ci a encore un autre fils, qui s'appelle הילל. Il est un astre car il va tomber du ciel. La LXX traduit en ce passage le nom הילל par ἑωσφόρος, étoile du matin (Vénus). C'est une comparaison mythologique avec le roi de Babylone, le tyran des peuples, tombé dans les enfers. La chute du roi babylonien de sa hauteur vertigineuse dans la profondeur de l'Hadès ressemble à la chute de l'étoile du matin, fils de l'aurore, qui apparaît avec celle-ci avant le lever du soleil, pâlissant ensuite et contraint à laisser la place au soleil qui se lève. C'est pourquoi Is 14,12-14 peint l'image de la démesure orgueilleuse de l'étoile du matin qui ambitionne d'établir son trône plus haut, au-delà des étoiles, où les dieux se rassemblent sur la plus haute montagne cosmique, mais qui va tomber plus bas que la terre, parce que c'est le soleil qui va monter au zénith.

L'aurore, la mère de l'étoile du matin, monte chaque jour avec son fils au-dessus du cosmos, Gn 19,15; 32,25.27; Os 6,3 etc. (« monter », עלה, est le verbe employé le plus souvent avec l'aurore, שחר). Grâce à ses ailes (Ps 139,9), elle va partout ; quand elle ouvre ses paupières il fait jour, Job 3,9 ; 41,10, et elle a sa place dans le cosmos, Job 38,12. Elle se meut sous la belle lune et le soleil étincelant comme parmi ses semblables et elle fait naître, comme toutes les puissances cosmiques, la frayeur, Ct 6,10. Mais elle et son fils disparaissent chaque matin, parce que la lumière du soleil les éclipse. Leur montée a quelque chose d'inutile, semblable au travail de Sisyphe.

Dans la *première ligne* du v. 3 de la LXX, YHWH institue le roi dans son pouvoir. Dans la grande majorité des cas, l'expression נדבה désigne une qualité de l'homme, qui signifie magnanimité et générosité. Cependant, une seule fois, en Os 14,5, il s'agit également d'une « qualité » de Dieu. Au v. 3 une double signification est peut-être voulue : « chez toi, il y a magnanimité », c'est-à-dire ta magnanimité ou celle de YHWH. Le pluriel exprime l'intensité : magnanimité sans limites. « Le jour de ta puissance » signifie le jour du combat où se manifestera ta force.[8] Il

---

[8] Barthélemy, *Psaumes,* 744-745.

n'est pas exclu que la tournure originale fût בהררי־קדש, déjà changée en בהדרי dans la *Vorlage* de la LXX.[9] L'idée de la guerre victorieuse signifierait que le roi vaincra les ennemis à partir de Sion. Si on maintient בהדרי־קדש comme original, parce que la deuxième ligne introduira la lumière matinale et par là l'image de la lumière et du resplendissement, le pluriel de הדרי est unique parce que le mot n'est jamais utilisé ailleurs au pluriel. Celui-ci semble avoir une signification intensive : rayonnement des plus radieux.

En résumé on peut paraphraser la signification de la première ligne comme suit : Tu es plein de magnificence au jour du combat, ta force sera manifeste, et cela se fera dans le plus radieux rayonnement de Dieu (ou sur les saintes montagnes).

On peut donc traduire le verset 3 de la LXX comme suit : « Avec toi une magnificence éclatante au jour de ta puissance dans la plus rayonnante sainteté (ou sur les montagnes saintes), du sein dès avant l'étoile du matin je t'ai engendré ». Mais on vient de montrer que l'origine hébraïque doit plutôt être traduite comme suit : « du sein, de l'aurore je t'ai engendré ». Cela signifie : comme une déesse des astres, une étoile du matin (ou l'étoile du matin) je t'ai fait lever au-dessus du cosmos. Dieu est à l'origine des astres, Gn 1,14-19; Dt 4,19; Is 40,26; Jr 31,35; Ps 8,4; 148,1-6; Jb 38,7 (« étoiles du matin »(!), la LXX n'a pas ici cette tournure « étoiles du matin ») etc.

4. Ps 110,3 dans le TM

Dans le TM le v. 3 compte deux phrases nominales.[10] YHWH est peut-être celui qui parle (« ton peuple, ta jeunesse »). Mais il est possible aussi que le psalmiste s'adresse à « son seigneur » au v. 3, comme il l'a fait au v. 2. A la première ligne, « ton peuple » est le sujet, à la deuxième ligne c'est « l'aurore de ta jeunesse ». La première ligne ou le premier stique appelle le peuple de ce co-régent royal, choisi par YHWH pour siéger sur son propre trône, du titre de עם נדבת, « peuple des géné-

---

9 Barthélemy, *Psaumes*, 745.

10 Pour l'interprétation du Ps 110:3 dans le TM on peut consulter F. Hitzig, *Die Psalmen übersetzt und ausgelegt,* Bd. 2 (Leipzig-Heidelberg, 1865), 317-325; F. Delitzsch, *Die Psalmen* (Bibl. Kommentar über das A.T. 4,1; Leipzig, 1894) 676-686; E. König, *Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt* (Gütersloh, 1927), 492-500 ; voir également C.A. Briggs, *The Book of Psalms,* vol. 2 (ICC; Edinburgh, 1897), 373-381. La grande majorité des commentateurs changent le TM et lui substituent une forme qu'ils considèrent comme originale et qu'ils expliquent dans leurs commentaires.

rosités». En Jg 5,2.9 on trouve les tournures : בהתנדב עם, « si le peuple (c'est-à-dire l'armée) se montre plein de générosité » (v. 2), המתנדבים בעם, « vous qui vous montrez pleins de générosité dans le peuple (ou dans l'armée) » (v. 9). Ce sont deux versets qui emploient simultanément נדב hitpael et עם. Le contexte de ces deux expressions est la guerre dans laquelle « le peuple » s'engage spontanément et sans hésitation. C'est son attitude magnanime. « Le peuple » est l'armée qui seule peut mener la guerre. Ce contexte relie Jg 5,2.9 au Ps 110,3 parce qu'il s'agit ici également de guerre. En effet, c'est elle que désigne la tournure « au jour de ta puissance » ביום חילך. « Le jour de ta puissance » désigne le jour où tu manifestes ta puissance militaire. Cela se fait à la guerre. L'élément commun entre le premier stique du Ps 110,3 d'une part et Jg 5,2,9 d'autre part est donc triple : c'est le même contexte de l'armée d'Israël à la guerre, le même courage généreux de l'armée dans l'expression התנדב et נדבת, et le même rôle de cette armée qui est désignée par עם, « peuple ». Cette armée combat dans une « splendeur sainte », Ps 110,3, ensemble avec les astres du ciel, Jg 5,10.

Le sujet du deuxième stique du v. 3 n'est plus l'armée du roi mais « l'aurore de ta jeunesse ». La tournure est métaphorique alors que la première ligne, v. 3a, s'exprime sans métaphores. La jeunesse ressemble à la rosée qui vient du sein de l'aurore : « pour toi est la rosée de ta jeunesse du sein de l'aurore ». La jeunesse et la rosée du sein de l'aurore se ressemblent. Les deux désignent un commencement, la rosée au début d'un jour nouveau et la jeunesse au début d'une vie. Les deux sont des promesses, et les deux signifient la fécondité, car la rosée apporte l'humidité dont la journée aura besoin, et la jeunesse du roi apporte la force dont aura besoin le gouvernement heureux du peuple. La jeunesse du roi comme privilège et bénédiction figure en Ps 89,46. YHWH, dans sa colère, a raccourci la jeunesse du Messie. C'était une malédiction. « Jeunesse » est ainsi une faveur que YHWH accorde à son roi. Ps 89 se sert de l'expression עלומים. Le terme ילדות s'explique en Ps 110,3 par la présence du verbe original ילד que les rédacteurs n'ont pas voulu éliminer complètement. La jeunesse du roi oint est donc une représentation connue à laquelle v. 3b se réfère et qui signifie la bénédiction. David était jeune lors de son combat avec Goliath, et c'était alors le début de tout son règne marqué par la bénédiction.[11]

---

[11] Certains comprennent ici « jeunesse » au sens collectif : « une armée de guerriers », cf. Hitzig, Delitzsch, König, Briggs. A cause du parallèle avec Ps 89,46 cela est moins probable.

Le mot משחר, « aurore » ne se trouve pas ailleurs dans l'AT. Il s'agit d'une expression nominale, analogue à מחשך dérivé de חשך,[12] car les deux שחר et חשך, sont des *segolata*. Puisque la tournure מרחם est sans l'article ni complément du génitif, on attend un tel complément. Or, le nom משחר remplit ce rôle. La LXX a compris ce mot comme le nom שחר, souvent attesté, avec la préposition מן. Cette conception conduit chez elle, ou plutôt dans son modèle hébreu, à une structure de la phrase plus difficile, mais pas impossible. On l'a montré ci-dessus. Puisque la *Vorlage* hébraïque est plus difficile non seulement du point de vue linguistique mais encore à cause de connotations polythéistes possibles, on est incliné à penser que le TM a forgé ici le mot unique משחר précisément pour éviter les deux difficultés, celle de la construction de la phrase et celle d'une représentation de YHWH choquante.

YHWH promet cette rosée bienfaisante de la jeunesse au roi qu'il s'est choisi comme co-régent : לך, « à toi sera la rosée de ta jeunesse ». A partir de la forme il serait possible de comprendre לך comme impératif de הלך.[13] Mais la tournure מרחם « du sein » exigerait plutôt יצא « sortir des entrailles » que le verbe הלך. Des dix cas de רחם avec מן cinq utilisent le verbe יצא au qal ou hifil, mais aucun avec הלך : Nb 12,12 ; Jr 1,5 ; 20,18 ; Job 10,18 hif ; 38,8. Dans les quatre cas restants, l'expression מרחם forme un complément circonstanciel du temps sans verbe : « dès le sein de la mère ». La même chose vaut pour בטן. C'est pourquoi il faut comprendre לך comme « pour toi ». Il ne s'agit pas d'un impératif mais d'une phrase nominale qui exprime une promesse : « à toi sera la rosée de la jeunesse ».

La métaphore de la rosée a un parallèle en Ps 72,6 où le roi (v. 1) descend comme la pluie sur la toison et comme la bruine mouillant la terre. Une comparaison analogue se trouve dans le testament de David en 2 S 23,4, car celui qui gouverne de manière juste est « comme la lumière du matin au lever du soleil, d'un matin sans nuages ; faisant étinceler, après la pluie, le gazon de la terre ». Aux deux endroits le roi ou le prince est comme l'humidité du ciel qui rend fertile la terre. 2 S 23,4 compare en particulier la pluie matinale au lever du soleil avec le roi et sa splendeur. Ps 110,3 TM et le testament de David en 2 S 23,4 décrivent le roi béni par Dieu comme un matin, au lever du soleil, chargé de rosée (Ps 110) et de pluie douce (2 S 23). Les deux passages mentionnent la splendeur divine (הדרי־קדש) (Ps 110) et l'éclat (נגה) (2 S 23) de cette apparition matinale. Le Ps 72,6 voit dans le roi une pluie et une bruine mouillant la terre face au soleil et à la lune. Ps 110,3 le loue

12 Barthélemy, *Psaumes,* 746, selon Delitzsch, *Psalmen,* 681.

13 Barthélemy, *Psaumes,* 746.

comme une rosée. Peut-être que la rosée *de la jeunesse* rappelle l'onction avec l'huile qui, dans le Ps 133,2-3, symbolise avec la rosée la bénédiction divine. La rosée descend du ciel, Dt 33,13, de YHWH, Mi 5,6, et YHWH lui-même est comme la rosée, Os 14,6. La rosée est donc une manifestation de la bénédiction divine pour Israël et pour les hommes, car le reste de Jacob sera comme la rosée pour l'humanité, Mi 5,6. Ceux qui sont bénis par Dieu sont eux-mêmes une rosée et Dieu est la rosée. Ainsi, au Ps 110,3, le jeune co-régent de Dieu deviendra une source de rosée.

En résumé, on peut interpréter le Ps 110,3 comme la louange de deux bienfaits de YHWH en faveur du nouveau prince qu'il va instituer comme co-régent : l'armée du roi viendra à la guerre courageusement et spontanément pour lui apporter une aide généreuse dans l'éclat divin, et le roi lui-même sera dès sa jeunesse comme la rosée du matin pour son peuple, rosée qui suscitera fécondité et prospérité.

5. Comparaison des formes textuelles du TM et de la LXX en Ps 110(109),3

Dans le TM, YHWH donne à son roi et co-régent, lors de son investiture, deux *garanties* ou promesses : il aura à sa disposition une armée à l'éclat divin prête à le suivre, v. 3a, et il sera dès sa jeunesse une bénédiction, v. 3b, ce que la rosée signifie effectivement selon Ps 133,3. D'autre part, selon la LXX, YHWH lui donne lors de son investiture des dons divins généreux (נדבת du côté de YHWH comme en Os 14,5) ou une mentalité généreuse dans l'éclat divin (נדבת du côté du roi comme qualité et vertu), v. 3a, et il l'engendre maintenant du sein de l'aurore pour faire de lui son co-régent. Le v. 3 est ainsi la partie royale de l'investiture, alors que le v. 4 en représente la deuxième partie, qui est sacerdotale : « tu es prêtre maintenant à la manière de Melchisédech ». L'investiture en tant que roi dans le v. 3b emploie l'image de l'engendrement. YHWH engendre « d'un sein, c'est-à-dire de la lumière matinale ». Cela correspondait dans la *Vorlage* hébraïque de la LXX, en comparaison avec les quatre consonnes משחר du TM, très probablement au nom שחר avec la préposition מן, comme on le supposait déjà plus haut. Car la LXX a lu devant chacun des deux substantifs « sein, entrailles », γαστήρ, et « aurore, lumière matinale », ἑωσφόρος, une préposition propre qui correspond à מן : ἐκ γαστρός et πρὸ ἑωσφόρου. Etant donné la manière de traduire très soigneuse de la LXX, qui fait correspondre à chaque mot hébreu un mot grec, et cela dans la même sé-

quence, il est pour ainsi dire certain qu'elle ait interprété משחר comme מן avec שחר.

Is 14,12 désigne l'étoile du matin, Vénus, en hébreu הילל, comme « fils de l'aurore», בן־שחר. A cet endroit, les rois du séjour des morts, qui furent vaincus et tués par le roi de Babylone apostrophent leur tyran lors de son arrivée au shéol avec une ironie cruelle et lui rappellent, à lui qui est désormais couché sur des vers, qu'il s'était cru autrefois comme l'étoile du matin qui brille au ciel mais qui est tombé maintenant du haut du ciel dans le shéol : « comment es-tu tombé du ciel, étoile du matin, fils de l'aurore, (et à présent) retranché de la terre ». L'orgueil démesuré de ce souverain suggère sa comparaison avec l'étoile du matin solitaire, qui est un dieu, parce que *fils* du שחר, de l'aurore, divinité astrale.

Puisque dans le Ps 110,3b YHWH s'adresse au roi lors de son investiture comme à un être engendré par lui « à partir de l'aurore », on peut y reconnaître un *parallèle* entre le roi et le « fils de l'aurore » d'Is 14,12. Le passage risque de suggérer une ressemblance possible entre ce roi et le roi de Babyone avant sa chute, car alors il était lui aussi un « fils de l'aurore » ! L'engendrement du roi par YHWH « à partir de l'aurore » fait en outre de son investiture un acte céleste, astral et divin. Le roi reçoit un caractère divin et céleste ! Une chose est certaine : la formulation de Ps 110,3b est si mystérieusement indéterminée dans la *Vorlage* hébraïque de la LXX qu'elle peut éveiller des représentations inacceptables de YHWH et de la nature du roi, d'autant plus qu'il s'agit d'une déclaration de YHWH lui-même. Car c'est effectivement une parole divine, נאם יהוה, v. 1.

En revanche, il faut le relever, dans le TM il n'y a pas le soupçon de telles représentations prêtant à malentendu : il n'y est question que de l'armée généreuse au service du prince, comme en Jg 5 et analogue aux héros de David, p.ex. 2 S 23,8-39, ainsi que de sa présence bénéfique depuis sa jeunesse, en conformité avec des conceptions semblables du roi et des prêtres en 2 S 23,4 ; 89,46 ; Ps 72 ; Ps 133.

Le vocabulaire grec de la LXX est d'ailleurs moins compromettant que celui de sa *Vorlage* hébraïque. Car par l'interprétation temporelle plus rare mais possible, de la préposition מן devant שחר, « aurore », dans le sens de « avant », πρὸ, le traducteur grec a fait du שחר, « l'aurore » un simple indicateur de temps : « avant l'aurore », c'est-à-dire très tôt. L'aurore n'est plus protagoniste dans le drame qui se joue. Ainsi, toute référence à Is 14,12 se trouve écartée. Il ne reste plus qu'une seule inconnue au v. 3b : « d'un sein », traduit par ἐκ γαστρός. Dans la LXX, cette circonstance du lieu sans aucune précision pourrait éventuellement être mise en relation avec YHWH : « de lui ». Mais tout comme le TM, le traducteur grec, par un minuscule changement de sens d'une préposi-

tion מן en « avant », a enlevé également au stique du Ps 110,3b une grande partie de son ambiguïté inquiétante.

Il paraît naturel d'expliquer la transformation d'une des deux formes textuelles vers l'autre par le désir de remplacer une forme difficile du point de vue grammatical et théologique par une forme linguistiquement plus coulante et religieusement moins choquante. Dans cette perspective, le point de départ sera la *Vorlage* hébraïque de la LXX tandis que la forme simplifiée sera le TM. Car les deux compléments circonstanciels avec מן, « du sein, de l'aurore » ont fait place à une seule tournure normale avec un nom régissant un génitif « du sein de l'aurore », et le nouveau texte ainsi formé ne permet plus d'interprétations astrales polythéistes ou de parallèles malencontreux avec le roi de Babylone. Le traducteur grec de la LXX n'a pas retouché la forme textuelle qu'il avait devant lui. Mais il a profité d'une possibilité d'interprétation temporelle de la préposition מן pour enlever à sa *Vorlage* une part de son équivoque. Ainsi la LXX *comme traduction* se situe entre les deux formes textuelles, la *Vorlage* hébraïque et sa modification dans le TM. Elle atteste cette *Vorlage* qui est plus ancienne que le texte protomassorétique, mais en la traduisant, elle ne la suit pas entièrement dans son sens original voulu.

6. Typologie avec Gédéon

La différence la plus importante entre le TM et la LXX du Ps 110 se situe dans le deuxième stique du v. 3 : לך טל ילדתך, « à toi la rosée de ta jeunesse » contre « je t'ai engendré ». Comment peut-on expliquer la phrase nominale « à toi appartient la rosée de ta jeunesse » ? La précision au début : « du sein de l'aurore » suggère tout naturellement la pensée de la rosée, mais le datif « à toi » et la détermination du génitif « de ta jeunesse » restent inexpliqués. Ce génitif et le prédicat « à toi appartient la rosée de ta jeunesse » n'ont pas de parallèle dans l'A.T. alors que « je t'ai engendré », avec YHWH comme sujet et le pronom personnel se rapportant au roi davidique, ont, on le sait, un parallèle en Ps 2,7.

Un seul passage de la Bible hébraïque mentionne cependant la rosée justement au moment de l'investiture d'un chef pour le peuple de YHWH, comme c'est le cas dans le Ps 110,3 selon le TM. C'est l'institution de Gédéon comme juge, dont Dieu authentifie l'investiture par une rosée matinale à deux reprises, Jg 6,36-40.

Les deux passages, Ps 110 et Jg 6, ont en commun l'institution divine d'un chef et sauveur d'Israël et le signe de la rosée du matin. Le Ps 110,3 l'exprime dans un oracle prophétique, par l'élévation du prince :

« siège à ma droite ! », alors que Jg 6,11-24,36-40 raconte l'investiture dans l'histoire de la vocation de Gédéon.

Ce parallèle entre Ps 110,3b TM et Jg 6 a des appuis dans de nombreux autres passages apparentés de Ps 110 et de l'histoire de Gédéon en Jg 6-8. Ainsi: « la rosée de ta jeunesse », v. 3b TM, convient à la vocation de Gédéon en tant que jeune homme, Jg 6,15 (« je suis le plus petit, הצעיר, dans la maison de mon père »), comme David sera, dans son investiture par l'onction de Samuel, « le plus petit », הקטן, des fils de sa famille, 1 S 16,11, et comme Salomon à Gabaon, dans la rencontre en songe avec YHWH semblable à une investiture, se désignait comme « petit garçon » קטן, 1 R 3,7. A la jeunesse de Gédéon au moment de sa vocation convient bien d'ailleurs un gouvernement de « juge » d'une durée de quarante ans, Jg 8,28.

Une autre ressemblance entre le Ps 110 et l'histoire de Gédéon relie v. 5, l'écrasement de rois, avec la victoire de Gédéon sur les chefs Oreb et Zéeb, Jg 7,25, et les rois Zébah et Çalmunna, Jg 8,21, que Gédéon mit à mort. Si le Ps 110,6 annonce un grand nombre de tués sur l'immensité de la terre, on peut le comparer avec les nombreux ennemis tués par Gédéon en Jg 8,10, et la poursuite des fugitifs jusqu'au nord et à l'est de la terre d'Israël, Jg 7,22-24. Ps 110 se termine en montrant le roi s'abreuvant au torrent et redressant fièrement sa tête, v. 7. Le lecteur ne peut pas ne pas songer à Gédéon recrutant son armée (עם) de 300 hommes, Jg 7,4-8, en soumettant les Israélites à un test consistant à les faire boire, et au redressement de la tête de Madiân, auquel Gédéon mit fin selon 8,28. Finalement, l'armée du roi se distingue par la générosité en Ps 110,3a. De même, les Israélites mettaient généreusement les anneaux en or et les bijoux qu'ils avaient ravis aux Ismaélites, dans un manteau afin que Gédéon pût fabriquer un Ephod pour le culte, Jg 8,24-27.

En somme, ces analogies entre le Ps 110 et Jg 6-8 ne reposent pas sur un vocabulaire commun. Ce sont des rapprochements thématiques, résultant d'une lecture intertextuelle.

Mais personne ne verrait de telles analogies entre le Ps 110 *de la LXX* et Jg 6-8 car la ressemblance première, le catalyseur manque ici, c'est-à-dire la parole de YHWH : « à toi est la rosée de ta jeunesse » dans le cadre de l'investiture divine d'un jeune chef choisi par lui. Car seulement ici dans le Ps 110,3 du TM et en Jg 6,11-24.36-40 la rosée de l'aurore entre dans l'investiture d'un jeune sauveur du peuple dans la guerre. On est peut-être en droit de tirer la conclusion que c'était là l'intention de la nouvelle édition du Ps 110,3 dans le TM que d'établir une analogie entre le souverain auquel s'adresse la prophétie de YHWH dans le Ps 110,1-4 et Gédéon. Pour les rédacteurs de cette forme textuelle, l'expression « du sein de l'aurore », מרחם משחר, renvoie à l'idée

de la rosée de l'aurore, et de là à la rosée de Gédéon tombée avant la pointe du jour, dans une association caractéristique pour un *midrash*. Ce régent semblable au juge Gédéon serait ainsi ni roi ni fils de David ! Il serait bien plus comme un des anciens juges d'Israël, donc justement comme Gédéon, qui refusa la royauté, parce que YHWH était le roi d'Israël, Jg 8,22-23. En revanche, ce chef du Ps 110 est le co-régent de YHWH, siégeant à sa droite, Ps 110,1, régnant en son nom, Jg 6-7. Le v. 4 s'expliquerait bien dans une telle perspective. « Prêtre selon l'ordre de Melchisédech » s'accorderait avec l'autel יהוה שלום, *YHWH shalom*, Jg 6,24, que Gédéon bâtit, parce que Melchisédech était roi de Shalem, Gn 14,18, et parce que Gédéon était certes originaire de Manassé (non pas de Lévi !), Jg 6,25, mais pouvait offrir des sacrifices comme un prêtre, Jg 6,28.

En résumé, on peut comprendre le Ps 110,3 du TM comme une nouvelle interprétation du psaume, qui lui donnait une signification immunisée contre des malentendus polythéistes ou messianiques davidiques. Le jeune sauveur et juge institué par YHWH, v. 6 (ידין), ressemblait à Gédéon. Si cette interprétation du psaume selon le TM est juste, la nouvelle rédaction du v. 3 conviendrait bien au début du temps des Hasmonéens. Les Hasmonéens n'étaient pas des Davidides. Ils ont par ailleurs commencé leur révolution par la destruction d'un autel païen à Modîn, 1 Macc 2,15-28, tout comme Gédéon avait reçu son investiture comme juge et sauveur d'Israël de la part de YHWH par le signe de la rosée matinale, juste après la destruction de l'autel de Baal à Ofra, Jg 6,25-32. C'est pourquoi il s'appelait Yeroubbaal « combattant contre Baal », Jg 6,32. Ps 110 selon le TM peut ainsi se lire comme légitimation prophétique du nouveau « juge » d'Israël, comme 1 Macc 14,31 la suppose pour Simon Maccabée selon le document officiel de son investiture au Temple le 14 septembre 140 av.J.-Ch. Comme Ps 2 ; 89 ; 132 légitiment le roi de la maison de David par des révélations de YHWH, ainsi le Ps 110 le fait pour le nouveau prince, qui ressemble à Gédéon. D'ailleurs, le Ps 110 n'emploie jamais pour lui le titre de roi, alors que les Ps 2,6 ; 89,19 s'en servent pour les fils de David. Cela vaut également pour le titre « Oint », משיח, que les Ps 2 ; 89 ; 132 utilisent, mais non pas le Ps 110. Le MT a enlevé les connotations polythéistes du Ps 110,3 qui existaient dans la *Vorlage* de la LXX, et que le traducteur grec avait déjà minimisées, et en même temps il y a introduit une typologie midrashique entre le nouveau chef sacerdotal et sauveur de Sion (peut-être issu de la maison hasmonéenne) et Gédéon. Ainsi cette maison avait-elle reçu une légitimation prophétique de la part de YHWH, comparable à celle donnée jadis à la maison davidique, qui justifiait son pouvoir souverain sur le peuple d'Israël.

7. Conclusions

Le problème de critique textuelle à résoudre est l'importante différence entre le TM et la LXX dans le Ps 110(109),3. Cette différence s'explique-t-elle plus simplement et avec une plus grande plausibilité par la supposition de corruptions textuelles ou de modifications littéraires?

L'étude montre que ces différences concernent autant l'interprétation d'expressions consonantiques et leur vocalisation que deux plus dans le TM, notamment les deux mots לך, « à toi » et טל, « rosée ». Ceux-ci ne peuvent s'expliquer comme corruptions d'une base textuelle originelle. A l'inverse, leur absence dans la LXX ne peut pas non plus s'expliquer par une des erreurs habituelles qui conduisent à la chute d'éléments du texte. Puisque la critique textuelle ne parvient pas à expliquer ces deux « plus », l'explication par des modifications littéraires ou rédactionnelles se recommande d'elle-même.

Pour cela, il faut montrer des raisons plausibles expliquant pourquoi une des deux formes textuelles fut modifiée. Pour le Ps 110(109),3 on voit que la forme servant de base à la LXX présente des traits polythéistes (YHWH engendre un personnage du sein de l'aurore, c'est-à-dire d'une divinité astrale). En outre, un parallèle existe entre le fils de l'aurore en Is 14,12 (le roi de Babylone) et le roi dans le Ps 110,3. De plus, l'expression prépositionnelle double משחר מרחם sans conjonction et sans détermination par un génitif est inhabituelle au niveau linguistique et donc difficile. En revanche, la forme textuelle du TM ne présente aucune de ces difficultés. Il paraît donc plausible d'expliquer sa forme comme le résultat d'une modification théologique ou, si l'on préfère, littéraire de l'édition de la LXX.

Cette explication implique que le texte grec de la LXX reflète la *Vorlage* hébraïque que le TM a modifiée rédactionnellement. Il faut donc montrer que le texte grec de la LXX ne contient rien qui ne puisse correspondre à une tournure hébraïque. Cela est effectivement le cas. La comparaison du TM et de la *Vorlage* hébraïque de la LXX n'exige pas non plus la supposition d'une troisième forme du texte dont dépendraient tous les deux, le TM et la *Vorlage* de la LXX. Leur relation s'explique complètement comme le passage de la forme hébraïque de la *Vorlage* de la LXX vers le TM.

Cette explication théologique et rédactionnelle du Ps 110(109),3 dans le TM sera pleinement convaincante lorsqu'on peut montrer que le v. 3 et l'ensemble du Ps 110 y donnent un excellent sens. Si le remaniement du v. 3 dans le TM que nous postulons était comme un cheveu sur la soupe et n'entraînait qu'un sombre chaos, elle ne convaincrait pas. Mais

l'étude qui précède a montré que la création rédactionnelle de la métaphore de la rosée suit tout naturellement les métaphores « sein » et « aurore » ainsi que la relation entre rosée et bénédiction.

Dans une démarche plus large mais moins évidente, notre analyse a suggéré que la tournure pronominale « à toi la rosée de ta jeunesse » pourrait faire allusion à l'investiture de Gédéon comme juge sur Israël, Jg 6,36-40. A ce moment-là, en effet, Gédéon était jeune. La raison d'une telle interprétation est le contexte commun des deux passages, Ps 110 et Jg 6. Dans les deux, la rosée du matin se trouve au centre. C'est une réalité spécifique et exclusive de ces deux passages dans toute la Bible. Ps 110 ainsi que Jg 6 thématisent en outre l'institution par YHWH d'un chef (sur Israël, Jg 6, sur le Sion en Ps 110) mais qui ne s'appelle pas roi ! L'étude de l'ensemble du Ps 110 dans le TM fait ressortir que le psaume peut être lu très bien comme l'institution d'un prince ou mandataire de YHWH à la manière d'un juge sur Israël. Si on le lit de cette façon, il donne effectivement un sens d'ensemble cohérent de nature typologique. Il surprend cependant parce qu'il ne se réfère pas à un Davidide mais à un prince, analogue à Gédéon qui n'est pas roi, et par là aux « juges » du livre des Juges. On pourrait alors le situer dans la première phase pré-royale des princes hasmonéens, p.ex. de Simon, qui avaient certainement besoin de légitimation religieuse pour leur pouvoir non davidique qu'ils exerçaient sur Juda (et par là sur « Israël »).

Si cette explication de la modification théologique et rédactionnelle du Ps 110(109),3 dans le TM était juste, elle impliquerait l'initiative d'un rédacteur savant, parce qu'elle aurait visé d'une part à éliminer des possibilités ou dangers d'interprétation polythéiste à cause des contacts du v. 3 avec Is 14,12 et, d'autre part, à créer la possibilité d'un règne sur Israël autre que celui de la maison royale davidique, grâce à l'analogie avec Jg 6-8. La rédaction théologique serait l'œuvre d'un éditeur savant, parce qu'il aurait interprété le psaume dans l'horizon intertextuel biblique en le rapprochant d'autres textes et de l'ensemble de l'Ecriture Sainte, et parce qu'il voulut visiblement en écarter ce qu'il aurait pu y avoir de choquant. Il faut cependant avouer qu'une telle explication de la modification du Ps 110(109),3 dans le TM reste bien sûr hypothétique.

Pour finir, une clarification terminologique sera utile pour dissiper un malentendu possible. L'abréviation TM désigne à la fois le texte massorétique (vocalisé) lui-même et son précurseur consonantique qui, pour le Ps 110,3, nous l'avons montré, peut remonter au 2e siècle av. J.-Chr. Mais puisque ce texte est identique *en général* avec la *Vorlage* hébraïque de la LXX, il faut le considérer en grande partie comme plus ancien.

8. Une rédaction protomassorétique et une interprétation grecque du Ps 110(109),3 probablement au 2e siècle.

Si l'explication ici proposée de la différence entre les deux formes textuelles du Ps 110(109),3 dans le TM et la LXX est correcte, elle fait naître une question de vaste portée pour l'histoire du texte de la Bible. La voici : qui donc était autorisé à la fin du 3e ou au 2e siècle av. J.-Chr. à modifier une parole divine transmise par un prophète? Qu'on se représente la difficulté ! Ps 110(109),1-4 contient une parole de YHWH, comme le v. 1 et le v. 4 le manifestent clairement. Le personnage prophétique, messager de la parole de YHWH, était, selon le titre du psaume, David, v. 1. Or, soit la LXX (sa *Vorlage* hébraïque ou la traduction) soit le TM ont, selon l'explication donnée ici, reformulé cette parole de Dieu dans le v. 3. Cela fut fait très probablement au 3e ou 2e siècle. La date de la traduction de la LXX des psaumes suggère cette datation. Que ce soit la LXX ou le TM qui aient modifié ce verset psalmique, ne change rien à la problématique. Il existait apparemment dans cette phase de la transmission de la Bible des milieux qui se considéraient autorisés de reformuler même une parole prophétique reçue de Dieu ! Selon l'explication proposée ici, c'était les auteurs de la forme protomassorétique du texte qui se voyaient revêtus de cette autorité.

Une analogie de l'autorité prophétique qu'un interprète possède afin d'interpréter authentiquement les paroles prophétiques de Dieu est l'explication des paroles des prophètes par le Maître de justice dans le *Pésher de Habaquq*, 1QpHab VII,4-5. Dans les deux cas, l'interprétation et la reformulation des paroles de Dieu transmises par les prophètes deviennent elles-mêmes prophétiques et inspirées par Dieu.

Mentionnons dans ce contexte l'idée d'une prophétie dérivée des chantres du temple en 1 Ch 25,1-8 selon le TM (non pas selon la LXX originelle !) comme une autre analogie. Selon le TM, les chantres étaient des musiciens-prophètes sous la direction suprême de David, 1 Chr 25,2. Ce charisme signifiait que la musique était inspirée par Dieu, tout d'abord à David, Ps 151, puis aux musiciens du temple. On peut en déduire que chaque fois qu'ils jouaient dans la liturgie, il y eut une inspiration prophétique. Cette conception est spécifique pour le TM alors qu'elle est absente dans la plus ancienne LXX des Chroniques. Le TM serait donc le témoin d'une prophétie subsidiaire qui restait active à travers les âges au service de la transmission authentique des paroles et inspirations prophétiques.

Quoi qu'il en soit, la différence entre le TM et la LXX dans le Ps 110(109),3 implique, dans l'idée théologique que l'on se faisait de l'Ecriture, une autorité divine (ou prophétique), permettant à certaines

instances chargées de conserver intacte l'Ecriture de reformuler la teneur de certains textes transmis. Pour Ps 110(109),3, la LXX témoigne de la phase de l'histoire du texte précédant cette intervention littéraire et théologique, alors que le TM est le témoin d'une reformulation. On peut donc dater celle-ci après la traduction de la LXX qui fut réalisée au début du 2e s. (ou à la fin du 3e s.).

Car le traducteur grec du Ps 110(109) avait devant lui un texte plus original et non remanié du v. 3, qui lui causait apparemment des difficultés. Sa traduction le montre bien. Il s'en sortait par une traduction différenciée des deux prépositions מן au v. 3b: ἐκ γαστρός et πρὸ ἑωσφόρου. Cette double traduction lui permit, comme nous l'avons suggéré, d'exclure toute identification entre le nouveau prince, le co-régent de YHWH, et le roi de Babylone, Is 14,12, et toute conception d'un dieu astral du sein duquel YHWH engendrerait ce nouveau roi. Le texte était par conséquent authentique et inchangeable pour lui. Il ne pouvait plus être reformulé. Il pouvait tout au plus, avec l'aide de la traduction, recevoir une nouvelle signification.

Malgré cela, en même temps ou un peu plus tard, l'éditeur du texte protomassorétique a soumis le texte à de légers changements d'ordre vocalique, consonantique et rédactionnel afin de le reformuler en accord avec d'autres passages bibliques. Paradoxalement la LXX n'a pas touché à la parole de Dieu qu'elle lisait dans sa *Vorlage* hébraïque, mais elle lui a donné une signification différente par la traduction alors que les créateurs et éditeurs du texte protomassorétique sont allés plus loin et ont modifié leur *Vorlage* textuelle, qui était la même que le modèle hébreu de la LXX, par un remaniement littéraire afin de lui donner un sens théologiquement irréprochable. Ils ont pu faire cela en vertu de leur autorité « prophétique ».

Bibliographie

Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 4. *Psaumes* (OBO 50/4; Fribourg /Göttingen, 2005).

Briggs C.A., *The Book of Psalms,* vol. 2 (ICC; Edinburgh, 1897).

Delitzsch F., *Die Psalmen* (Bibl. Kommentar über das A.T. 4,1; Leipzig, 1894).

Flint P.W., *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms* (STDJ 17; Leiden, New York, Köln, 1997).

Hitzig F., *Die Psalmen übersetzt und ausgelegt,* Bd. 2 (Leipzig-Heidelberg, 1865).

König E., *Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt* (Gütersloh, 1927).

König F.E., *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache* III,2,2, § 262a-g (Leipzig, 1897 = Reprint 1979).

Marquis G., « Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel », *Textus* 13 (1986).

Ravasi G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione,* vol. 3 (101-150) (Bologna, 1986).

Du texte à la théologie. Synthèse et perspectives

Innocent Himbaza — Adrian Schenker

Dans ces lignes, nous avons essayé de synthétiser les interventions des uns et des autres, sans pour autant citer textuellement chaque intervenant. Dans ce dessein, nous avons regroupé les réflexions portant sur la même thématique, sans que cela reflète la suite chronologique de la discussion.

Cet article n'est pas seulement un compte-rendu de la table ronde, il intègre également nos propres réflexions. Celles-ci prolongent, complètent, illustrent ou mettent en question certaines prises de positions des intervenants. Nous proposons également quelques pistes de réflexions pour aller plus loin.

1. Un tournant dans l'histoire textuelle

Une des premières questions posées était de savoir ce que nous connaissons de la période du 3e jusqu'au 1er siècle av. J.-Chr. Or, nous ne connaissons pas bien le 3e siècle av. J.-Chr. La période suivante du 2e et du 1er siècles est certes mieux connue. Il reste, cependant, bien des zones d'ombre qui rendent difficile l'interprétation de toutes sortes d'interventions dans le texte de la Bible et de certaines relectures qui y sont entrées et remontent à cette période. Quelles furent les conceptions théologiques qui inspiraient ces modifications dans le texte même de l'Ecriture ?

Si à partir du 2e siècle nous étions en présence d'éditions différentes de la Bible clairement attestées, cela marquerait un tournant dans l'histoire textuelle. Dans ce cas, quel est le texte le plus ancien que nous pouvons atteindre et établir ? Les recherches montrent qu'il y avait des livres dont le texte était déjà fixé avant cette période et d'autres qui ne l'étaient pas encore. Certaines éditions sont nées ou ont été fixées à la fin du 3e ou au 2e siècle av. J.-Chr. Cette fixation s'est accompagnée de petites retouches, mais aussi de réarrangements de certains passages

dans leur ensemble ainsi que de compléments. Dans certains cas, ces différentes interventions dans le texte furent marquées par des conceptions théologiques d'une époque postérieure à la rédaction du corps du livre. Les nouvelles conceptions théologiques ainsi introduites, comme dans la finale de Malachie, aboutissaient au moins à une relecture partielle des livres concernés. Pierre-Maurice Bogaert, dont la contribution n'a pas été publiée dans ce volume, fait remarquer que le livre de Baruch (sans la lettre de Jérémie) présuppose Jérémie dans sa forme courte selon la LXX, alors qu'il vient d'un original sémitique.[1] Il pourrait dès lors être un témoin supplémentaire de la *vorlage* de la LXX qui est le Jérémie court. Il faudrait se demander ce que signifie, sur le plan théologique, l'existence de deux textes parallèles de Jérémie, le texte de Jérémie long (TM) et celui de Jérémie court (LXX).

Différentes études postulent qu'au 2e siècle, plusieurs livres de la Bible furent réédités. La réédition des livres de la Bible semble impliquer une entreprise autorisée d'édition et de publication. A cette même période, on assiste à différentes traditions de lecture du texte. Les conceptions théologiques jouent un grand rôle dans ces différences. La séparation des communautés juives judéenne et samaritaine à la fin de ce 2e siècle entérine les traditions de lecture différentes. D'un côté, les Samaritains vont former une communauté à part avec leur Pentateuque qu'ils trufferont de lectures qui leur sont favorables.[2] De l'autre côté, le reste du Judaïsme tourné vers Jérusalem est lui-même divisé en différentes factions ou tendances religieuses (sadducéens, pharisiens, esséniens). On sait qu'à cette période, l'attitude de ces courants face aux Ecritures n'est pas la même.[3] En effet, les manuscrits de la mer Morte nous ont gratifiés

---

[1] P.-M. Bogaert, « Le livre de Baruch dans les manuscrits de la Bible latine, disparition et réintégration », *Revue Bénédictine* 115 (2005) 286-342 ; O. H. Steck, R. G. Kratz, I. Kottsieper, *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel* (ATD Apokryphen 5 ; Göttingen, 1998) ; I. Himbaza, « Baruch », in T. Römer, J-D. Macchi, C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49 ; Genève, 2004), 673-679. Pour Jérémie, voir P.-M. Bogaert, « La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au moyen âge : Essai de synthèse », *RTL* 8 (1977) 305-328 ; id., « Les trois formes de Jérémie 52 (TM. LXX et VL) », in G. J. Norton, S. Pisano (eds.), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109 ; Fribourg/Suisse, Göttingen, 1991) 1-17.

[2] A. Tal, « Le Pentateuque samaritain », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 52 ; Genève, 2005), 77-104.

[3] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135)* (A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, Volume II, Edinburgh, 1979), 381-414 ; G. Stemberger, *Jewish Contempora-*

d'informations importantes sur les esséniens de Qumran. Aujourd'hui, nous savons assez bien quelles étaient les lectures et les relectures de la Bible dans ces milieux esséniens du 2e siècle av. J.-Chr. Les écrits du 1er siècle ap. J.-Chr., comme le NT (Mc 12,18 ; Ac 23,8) et Flavius Josèphe (*Ant* XIII, 171-173 ; 297-298 ; XVIII, 11-25 ; *Guerre juive* II, 119-116), nous renseignent sur les différences d'interprétation des Ecritures entre sadducéens et pharisiens.

L'activité littéraire est importante à cette période. On a eu le souci de retrouver des livres et de leur donner une édition nouvelle comportant des retouches de toutes sortes. Les souverains hasmonéens ont établi une bibliothèque (2Mac 2,14). Là, on se souvient de Néhémie qui avait fait la même chose (2Mac 2,13). L'établissement d'une bibliothèque suppose l'existence de textes déjà fixés. A l'époque hasmonéenne, il y avait un recueil normatif qui n'était pas encore clos, semble-t-il, cf. le Prologue du traducteur du Siracide. On est cependant mal renseigné sur la forme textuelle des livres contenus dans ce recueil.

On peut voir l'époque hasmonéenne comme idéale pour la création littéraire de plusieurs textes et pour les retouches de textes déjà existants. Cependant, puisque ce fut une époque de résistance, on peut également penser qu'elle correspondait moins à une période de création littéraire que de sclérose. Dans une telle situation, on assisterait plutôt à la tendance à raidir les idées théologiques. Puisque nous ne connaissons pas tout de cette époque, il ne faudrait pas trop fixer toute cette activité littéraire ni la limiter à une période aussi courte.

2. Des motifs d'ordre théologique

Les participants ont souligné la grande importance des éditions et du changement des conceptions, insistant sur le fait qu'il nous faut comprendre les raisons qui poussent à des changements. Certains livres comme Jérémie, Esther et Daniel ont été augmentés à un certain moment. Certains livres touchant à des fêtes pourraient s'expliquer par la volonté de faire comprendre au lecteur la raison d'être de ces fêtes. Ces textes jouent ainsi un rôle étiologique comme certains récits du Pentateuque.

L'interprétation de textes plus anciens à la lumière de la situation présente est certainement une des clés pour comprendre les différentes relectures. Par exemple, pour Jérémie, la prophétie des soixante-dix ans

---

ries of Jesus : Pharisees, Sadducees, Essenes (transl. by A. W. Mahnke, Minneapolis, 1995).

(25,11 ; 29,10) fut l'occasion de plusieurs relectures. Dans le contexte du livre, cette prophétie semble vouloir dire : « vous ne verrez pas le retour ». Cette prophétie pouvait être réitérée. Pour Zacharie (1,12) et les Chroniques (2Chr 36,20-21) qui reprennent ce texte, Jérémie est un prophète. La lettre de Jérémie (v. 2)[4] et Daniel (9,2.24) reprennent cette même prophétie en l'appliquant à une autre période. Chez Daniel, la nouvelle interprétation allonge les soixante-dix ans évoqués par Jérémie en soixante-dix septénaires, probablement dans la ligne des malédictions de Lv 26. Le temps des sabbats est compris comme n'étant pas encore achevé.[5] Ici Daniel se présente comme un « *pesher* » de Jérémie, de la même manière que le *pesher* de Habaquq applique au Maître de justice la prophétie de Ha 2,2. En effet, nous sommes en face de situations dans lesquelles un personnage d'une autre époque est investi du pouvoir quasi prophétique d'expliquer et d'appliquer à sa génération une parole prophétique dite longtemps avant lui.

Dans le cadre du colloque, différentes raisons furent avancées par les intervenants sur la base des textes étudiés pour expliquer la diversité et les retouches textuelles de la Bible. Il existe de nombreuses recherches sur d'autres textes qui proposent encore d'autres raisons.[6]

La sacralité du texte a sans doute influencé l'attitude de ses gardiens et de ses scribes. Ceux-ci se sont trouvés, selon les cas, dans l'obligation de modifier le texte, à cause du respect qu'on lui devait. Le principe est le suivant : parce qu'un texte est sacré, on le change, par exemple pour éviter qu'il choque le lecteur ; parce qu'il est saint, on le complète pour

---

4 La lettre de Jérémie parle de sept générations au lieu de trois selon Jr 27,7.

5 J. J. Collins, *Daniel* (Hermeneia ; Minneapolis, 1993), 352-353 ; J. E. Goldingay, *Daniel* (WBC 30 ; Dallas, Texas, 1989), 231-232. On sait que le texte de Daniel a lui-même donné naissance à d'autres interprétations. Certains pères comme Hippolyte, Epiphane et Clément considèrent que les soixante-dix septénaires s'achèvent avec la naissance de Jésus. La tradition rabbinique voit ces 490 ans comme la période séparant les deux destructions du temple (*bNazir* 32b, *Seder Olam Rabbah*). Voir L. L. Grabbe, « A Daniel for all Seasons: For Whom was Daniel Important? », in J. J. Collins, P. W. Flint (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (VTS 83 ; Volume I, Boston, Leiden, 2002), 229-246.

6 Pour expliquer les *tiqqûné sopherim* (corrections des scribes), la tradition rabbinique a depuis longtemps évoqué le souci d'éviter les expressions indélicates pour Dieu. Voir D. Barthélemy, « Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament » in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Bonn 1962* (VTS 9 ; Leiden, 1963), 285-304 (= D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21 ; Fribourg, Göttingen, 1978), 91-110) ; C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36 ; Fribourg/Suisse, Göttingen, 1981) ; I. Himbaza, « Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation », *Bib* 83 (2002), 527-548.

lui donner une autre orientation théologique jugée plus approprié à Dieu et à sa révélation. C'est le paradoxe qu'une écriture sainte appelle la modification parce qu'elle est sainte. Cette explication éclairerait mieux certains phénomènes.[7] Ce phénomène de changement du texte parce qu'il est saint est également connu dans la littérature parabiblique. Il faut cependant faire une distinction entre les milieux. Ce n'est pas n'importe quel milieu qui s'autorise à procéder à une retouche visant à donner une orientation théologique différente au texte. Il faut probablement faire une distinction entre une instance possédant la compétence et l'érudition d'une part et l'autorité religieuse d'autre part. C'est cette deuxième qui avalise la première, mais elles ne se confondent pas nécessairement. La garde et la transmission des Ecritures est sous la responsabilité d'une communauté de personnes qui a une autorité et qui s'adresse à ses membres.

3. On a traduit pour soi et pour les autres

Un autre axe de réflexion de la table ronde concernait la traduction grecque de la LXX. Les participants se sont posés la question des raisons qui ont poussé la société juive à disposer des Ecritures saintes en grec. Il faut remarquer que, même si la première impulsion pour la traduction de la *Torah* (Pentateuque) en grec a peut-être été donnée par une autorité politique (ce qui n'est pas admis par tous les chercheurs), plus tard les Juifs allaient continuer à traduire et à produire leurs écrits en grec, également pour leur propre intérêt. Il suffit pour s'en convaincre de lire par exemple le prologue du livre du Siracide. Le petit-fils de Jésus Ben Sira y dit avoir traduit l'œuvre de son grand-père « à l'intention de ceux qui veulent être amis du savoir et conformer leurs mœurs à la vie selon la Loi » (Sir Prol 33-35).

Pour qui a-t-on donc traduit en grec ? On peut penser qu'au 2e siècle av. J.-Chr., la culture grecque étant dominante, on traduisait en grec pour « survivre ». On voulait préserver sa religion et sa culture en les rendant disponibles en grec. On a traduit pour les autres. En observant qu'aujourd'hui les Juifs américains traduisent tout en anglais, on peut penser que ce fut la même nécessité pour ceux de l'époque du 2e siècle

---

7 Voir A. Schenker, « La cause de la chute du Royaume d'Israël selon le texte massorétique et selon la Septante ancienne. Une différence et ses conséquences pour l'histoire du texte des livres des Rois », in R. David, M. Jimbachian (eds.), *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond. Translating the Hebrew Bible. From the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond* (Sciences Bibliques 15. Etudes ; Montréal, 2005), 151-171.

av. J.-Chr. C'est pour eux-mêmes qu'ils traduisaient. Il nous semble que les deux options ne s'excluent pas, bien au contraire. En traduisant pour les autres, afin qu'ils comprennent, on traduit également pour soi, faisant ainsi connaître ses idées. Dans les deux cas, il y a intérêt à traduire.

Le résultat de l'entreprise de traduction a également posé question : on a dû se demander si l'effort de traduction se justifiait et si le résultat était satisfaisant. Un tel questionnement apparaît dans le prologue de Ben Sira, où le traducteur avoue que les choses dites en hébreu n'ont pas la même valeur lorsqu'elles sont traduites dans une autre langue. Néanmoins, même si la traduction ne donnait pas entière satisfaction pour certains, elle semble avoir été une nécessité du temps : il fallait traduire. La preuve qu'elle ne donnait pas entière satisfaction est fournie par les recensions et les différentes techniques de traduction (καίγε-Théodotion, Aquila, Symmaque). Rappelons que les raisons qui ont poussé les Juifs à rejeter la LXX précèdent son adoption par les chrétiens. Si depuis Dominique Barthélemy on sait que Théodotion précède Aquila de près d'un siècle (30 à 50 ap. J.-Chr.),[8] les études récentes datent la recension καίγε-Théodotion encore plus tôt.[9] La LXX fut rejetée d'abord parce qu'elle était considérée comme une traduction insuffisamment fidèle, ou en tout cas comme une traduction ne correspondant pas (plus) tout à fait à l'hébreu qu'on lisait à ce moment.

Les raisons de la traduction de la Bible grecque à la fois par intérêt et par nécessité du moment peuvent être comparées à celles de la période du 16[e] siècle. Alors que certains traduisaient la Bible avec enthousiasme et par conviction, d'autres le faisaient pour s'accorder aux temps qu'ils vivaient, tout en estimant que ce n'était ni nécessaire ni profitable.[10] Au 16[e] siècle, on traduisait dans des langues vernaculaires également pour les autres et pour soi-même. Il s'agissait d'ouvrir aux autres l'accès aux

---

8 D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila, Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* (VTS 10 ; Leiden, 1963), 144-157 ; M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiation au christianisme ancien : Paris, 1994), 150-152.

9 Le manuscrit grec des XII découvert à Naḥal Ḥever, qui a servi de base d'argumentation à Barthélemy, est actuellement daté du 1[er] siècle av. J.-Chr : P. J. Parsons, « The Scripts and Their Date », in E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr)* (The Seiyâl Collection I) (DJD VIII ; Oxford, 1990), 19-26.

10 D. Daiches, *The King James Version of the English Bible. An Account of the Development and Sources of the English Bible of 1611 with Special Reference to the Hebrew Bible* (Chicago, 1968), p. 61.

Ecritures, mais en même temps de faire comprendre les enjeux et les positions théologiques qu'on défendait.[11] Les entreprises de traduction de la Bible en langues vernaculaires au 16e siècle pourraient peut-être nous éclairer sur celles de la traduction grecque pendant la période qui a précédé l'ère chrétienne. Sur le plan de l'anthropologie culturelle, une telle piste n'est pas sans intérêt.

4. Le caractère de la LXX peut nous renseigner sur les motifs à l'œuvre dans la traduction grecque de la Bible

Pour ce qui est de la traduction de la LXX, ne peut-on pas conclure du fait de la traduction à son motif ? On le chercherait dans la nature des livres traduits. La traduction en grec oscille entre conservatisme et nouveauté. Du point de vue du conservatisme, la LXX est souvent extrêmement littérale. Cette littéralité de la traduction suggère que le texte à traduire n'était pas livré au bon vouloir du traducteur. Dans cette traduction, la fidélité syntactique était importante : on veut reproduire en grec l'ordre des mots du texte hébreu.[12] Dans certains cas, cela crée un grec peu élégant.[13] Plus tard les pharisiens (Rabbi Aqiba) diront que chaque mot (lettre) du texte biblique a son importance théologique, même si le lecteur actuel ne la saisit pas toujours.

Un participant a émis une hypothèse sur la raison de la littéralité de la version grecque. Il fit d'abord observer que dans un texte hébreu, on ne fait que peu ou pas de notes.[14] A un moment donné, on a arrêté

---

11 On trouve les mêmes raisons dans certaines entreprises de traduction de la Bible au 20e siècle. Voir I. Himbaza, *Transmettre la Bible. Une critique exégétique de la traduction de l'AT : le cas du Rwanda* (Rome, 2001) ; 31-32, 42-43.

12 G. Marquis, « Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word-Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel », *Textus* 13 (1986), 59-84.

13 Ce langage pourrait être comparé au français de la traduction de Chouraqui. Philon, *Vita Mosis* XII,38, dit que les traducteurs de la LXX (Pentateuque) ont fait une traduction mot à mot, ce qui est miraculeux pour la langue grecque dont la même pensée peut être rendue de multiples manières. Plus tard, Jérôme, *Lettre* 57, reconnaît que dans les Saintes Ecritures l'ordre des mots est un mystère (§ 5). Il s'attache cependant au sens. Jérôme rejette la traduction littéraliste d'Aquila, précisant que ni le grec ni le latin n'admettraient la traduction des étymologies et des syllabes de l'hébreu (§ 11).

14 Emmanuel Tov souligne de même que les retouches textuelles importantes entraînaient la nécessité de faire de nouvelles copies de manuscrits. Voir E. Tov, « The Writing of Early Scrolls. Implications for the Literary Analysis of Hebrew Scriptures », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit, Etudes d'histoire du texte de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO

d'ajouter des éléments au texte lui-même. Le commentaire était placé ailleurs dans un autre écrit.[15] A partir du moment où l'on voulait appliquer les commentaires du texte hébreu également au texte grec, il fallait que celui-ci soit calqué sur l'hébreu. Il devait être identique avec lui jusque dans les détails. Cette hypothèse suscite néanmoins une objection. En effet, la volonté d'appliquer un commentaire hébreu ou araméen (*targum*, *midrash*) au texte grec suppose que la traduction de la Bible en grec soit postérieure à la mise par écrit de ce même commentaire. Or, ce que nous connaissons de l'histoire de la traduction de l'AT en grec et de la mise par écrit des commentaires du texte hébreu nous fait penser à une chronologie inverse.[16]

Il faut encore souligner que, mis à part la littéralité de la LXX qui permet de rejoindre le texte sémitique sous-jacent, dans certains cas, elle représente le texte biblique le plus ancien que nous ayons.[17] Les raisons théologiques, qui sont à la base des différences textuelles, sont alors à mettre sur le compte du texte hébreu massorétique. Olivier Munnich, dont la contribution n'est pas publiée non plus dans ce volume, soulignait que le modèle sémitique de la LXX de Daniel est plus ancien que la forme araméo-hébraïque que nous connaissons dans le TM. Il a particulièrement observé le thème de l'angélologie dans ce livre. Selon lui, même la forme grecque de Théodotion reflète un texte encore non fixé et donc plus ancien que le TM. Dans certains passages, comme en Dn 10,13, la formulation sans ange, que nous lisons en grec (Théodotion), est plus ancienne. On a probablement ajouté secondairement des noms

---

214 ; Fribourg, Göttingen, 2005), 355-371 (même article en français : E. Tov, « L'Ecriture des anciens manuscrits. Implications pour l'analyse littéraire des écritures hébraïques », in R. David, M. Jimbachian (éds.), *Traduire la Bible hébraïque*, 29-53).

[15] C'est dans ce sens qu'Abraham Tal explique les Targumim puisque les fidèles comprennent les deux langues, l'hébreu et l'araméen. A. Tal, « Is there a Raison d'être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society ? », *REJ* 160 (2001), 357-378.

[16] Voir les différentes contributions dans A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque*.

[17] Les publications d'Adrian Schenker de ces dernières années insistent sur ce point. Voir A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1R 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48 ; Paris, 2000) ; Id., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Fribourg, Göttingen, 2004). Voir également les contributions de l'IOSCS à Bâle, Suisse, en 2001 éditées en A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (Septuagint and Cognate Studies 52 ; Atlanta, 2003).

propres d'anges pour donner plus de poids à ce qui était dit comme une révélation.

Il faut cependant souligner que les mêmes motifs de changement observables au niveau du texte hébreu ont bien pu jouer pour la traduction grecque également. En effet, certaines différences textuelles de la LXX, qui ne semblent pas refléter un texte plus ancien que celui du TM, peuvent s'expliquer mieux par le caractère sacré du texte qui pousse à le modifier. L'entreprise de traduction n'est pas non plus un acte de dévotion individuelle ; elle est à replacer dans le contexte d'une autorité religieuse compétente qui supervise les travaux ou, du moins, avalise leurs résultats. Cette même autorité diffuse ou accepte la diffusion des livres traduits. C'est dans ce sens qu'on devrait expliquer les raisons théologiques de la traduction spécifique de la LXX en certains endroits.[18]

Il nous semble donc que ce sont principalement des raisons théologiques qui ont motivé les différentes retouches du texte biblique. Les diverses interventions dans son texte comme les omissions et les additions lui donnaient une nouvelle orientation théologique, accentuaient l'importance d'une parole prononcée ou atténuaient son impact, expliquaient l'origine de telle ou telle pratique, etc. La comparaison entre les témoins textuels permet de mettre en évidence ces phénomènes que nous observons aussi bien dans les témoins hébreux que grecs.

Les études de ces dernières années ont porté sur les différences textuelles en les replaçant dans leur contexte historique. Il s'agissait d'établir l'antériorité d'un texte par rapport à l'autre. Cet aspect a été bien mis en relief. Il sera intéressant à présent pour la recherche d'interpréter théologiquement ces formes textuelles. Pour ce faire, il faudra un patient travail d'interprétation de très nombreuses et souvent minutieuses différences textuelles tout au long du texte biblique. Ces interprétations permettront de mieux comprendre l'évolution et la cohabitation de théologies bibliques différentes à une époque de l'histoire de la Bible, en les intégrant dans l'histoire de l'humanité.

---

[18] Il nous semble que, tenant compte de la sacralité du texte, le traducteur a voulu le rendre en même temps cohérent et conforme aux conceptions théologiques du moment. Voir I. Himbaza, « Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit*, 100-111.

Bibliographie

Barthélemy D., « Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament », in J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Bonn 1962* (VTS 9 ; Leiden,1963), 285-304 = D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21 ; Fribourg / Göttingen, 1978), 91-110.

—, *Les devanciers d'Aquila, Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien* (VTS 10 ; Leiden, 1963).

Bogaert P.-M., « La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au moyen âge : Essai de synthèse », *RTL* 8 (1977), 305-328.

—, « Le livre de Baruch dans les manuscrits de la Bible latine, disparition et réintégration », *Revue Bénédictine* 115 (2005), 286-342.

—, « Les trois formes de Jérémie 52 (TM. LXX et VL) », in G. J. Norton, S. Pisano (eds.), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday* (OBO 109 ; Fribourg/Suisse, Göttingen, 1991), 1-17.

Collins J. J., *Daniel* (Hermeneia ; Minneapolis, 1993).

Daiches D., *The King James Version of the English Bible. An Account of the Development and Sources of the English Bible of 1611 with Special Reference to the Hebrew Bible* (Chicago, 1968).

Goldingay J. E., *Daniel* (WBC 30 ; Dallas, Texas, 1989).

Grabbe L. L., « A Daniel for all Seasons: For Whom was Daniel Important? », in J. J. Collins, P. W. Flint (eds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* (VTS 83 ; Volume I, Boston, Leiden, 2002), 229-246.

Harl M., Dorival G., Munnich O., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiation au christianisme ancien ; Paris, 1994).

Himbaza I., « Baruch », in T. Römer, J-D. Macchi, C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49 ; Genève, 2004), 673-679.

—, « Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation », *Bib* 83 (2002), 527-548.

—, « Voir Dieu. LXX d'Exode contre TM et LXX du Pentateuque », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit*, 100-111.

—, *Transmettre la Bible. Une critique exégétique de la traduction de l'AT : le cas du Rwanda* (Rome, 2001).

Marquis G., « Word Order as a Criterion for the Evaluation of Translation Technique in the LXX and the Evaluation of Word-Order Variants as Exemplified in LXX-Ezechiel », *Textus* 13 (1986), 59-84.

McCarthy C., *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament* (OBO 36 ; Fribourg-Suisse, Göttingen, 1981).

Parsons P. J., « The Scripts and Their Date », in E. Tov, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever (8ḤevXIIgr)* (The Seiyâl Collection I) (DJD VIII ; Oxford, 1990), 19-26.

Schenker A. (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (Septuagint and Cognate Studies 52 ; Atlanta, 2003).

—, « La cause de la chute du Royaume d'Israël selon le texte massorétique et selon la Septante ancienne. Une différence et ses conséquences pour l'histoire du texte des livres des Rois », in R. David, M. Jinbachian (eds.), *Traduire la Bible hébraïque. De la Septante à la Nouvelle Bible Segond. Translating the Hebrew Bible. From the Septuagint to the Nouvelle Bible Segond* (Sciences Bibliques 15. Etudes ; Montréal, 2005), 151-171.

—, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199 ; Fribourg, Göttingen, 2004).

—, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1R 2-14* (Cahiers de la Revue Biblique 48 ; Paris, 2000).

Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135)* (A New English Version Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Black, Volume II ; Edinburgh, 1979).

Steck O. H., Kratz R. G., Kottsieper I., *Das Buch Baruch. Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Ester und Daniel* (ATD Apokryphen 5 ; Göttingen, 1998).

Stemberger G., *Jewish Contemporaries of Jesus : Pharisees, Sadducees, Essenes* (transl. by A. W. Mahnke ; Minneapolis, Fortress Press, 1995).

Tal A., « Is there a Raison d'être for an Aramaic Targum in a Hebrew-Speaking Society ? », *REJ* 160 (2001), 357-378.

—, « Le Pentateuque samaritain », in A. Schenker, P. Hugo (éds.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 52 ; Genève, 2005), 77-104.

Tov E., « The Writing of Early Scrolls. Implications for the Literary Analysis of Hebrew Scriptures », in D. Böhler, I. Himbaza, P. Hugo (éds.), *L'Ecrit et l'Esprit, Etudes d'histoire du texte de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (OBO 214; Fribourg, Göttingen, 2005), 355-371 = E. Tov, « L'Ecriture des anciens manuscrits. Implications pour l'analyse littéraire des écritures hébraïques », in R. David, M. Jinbachian (éds.), *Traduire la Bible hébraïque*, 29-53.

Index des textes

Index des auteurs

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Lieferbare Bände

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 4. Psaumes. Rapport final du comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander r. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vor-staatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Bd. 177 JÜRG EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14.* The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.

Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum.* Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.

Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique.* Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.

Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina.* XX–612 Seiten. 2001.

Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis.* Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.

Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers.* Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.

Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nehemias.* Zur literarischen Eigenart, traditions-geschichtlichen Prägung und innerbibli-schen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Bd. 184 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II.* XII–188 Seiten und 36 Seiten Abbildungen. 2002.

Bd. 185 SILKE ROTH: *Gebieterin aller Länder.* Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägypti-schen Neuen Reiches. XII–184 Seiten. 2002.

Bd. 186 ULRICH HÜBNER / ERNST AXEL KNAUF (Hrsg.): *Kein Land für sich allein.* Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri. Für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag. VIII–352 Seiten. 2002.

Bd. 187 PETER RIEDE: *Im Spiegel der Tiere.* Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. 392 Seiten, 34 Abbildungen. 2002.

Bd. 188 ANNETTE SCHELLENBERG: *Erkenntnis als Problem*. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen. XII–348 Seiten. 2002.

Bd. 189 GEORG MEURER: *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten.* VIII–442 Seiten. 2002.

Bd. 190 MARIE MAUSSION: *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*. VIII–216 pages. 2003.

Bd. 191 MARKUS WITTE / STEFAN ALKIER (Hrsg.): *Die Griechen und der Vordere Orient.* Beiträge zum Kultur- und Religionskontakt zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient im 1. Jahrtausend v. Chr. X–150 Seiten. 2003.

Bd. 192 KLAUS KOENEN: *Bethel.* Geschichte, Kult und Theologie. X–270 Seiten. 2003.

Bd. 193 FRIEDRICH JUNGE: *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt.* 304 Seiten. 2003.

Bd. 194 JEAN-FRANÇOIS LEFEBVRE: *Le jubilé biblique*. Lv 25 – exégèse et théologie. XII– 460 pages. 2003.

Bd. 195 WOLFGANG WETTENGEL: *Die Erzählung von den beiden Brüdern*. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden.VI– 314 Seiten. 2003.

Bd. 196 ANDREAS VONACH / GEORG FISCHER (Hrsg.): *Horizonte biblischer Texte*. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag. XII–328 Seiten. 2003.

Bd. 197 BARBARA NEVLING PORTER: *Trees, Kings, and Politics*. XVI–124 pages. 2003.

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LEONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL, *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH, *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO, *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI, *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Sonderband CATHERINE MITTERMAYER, *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Résumé

Ce recueil d'études issues d'un colloque tenu à l'Université de Fribourg en novembre 2004 est consacré au mouvement d'idées qui ont marqué le 2e siècle avant notre ère en Judée et à Jérusalem, mais également en Samarie. Les recherches historiques sur les événements et les bouleversements politiques ainsi que sur l'évolution sociale durant cette période sont nombreuses. Plus rares sont celles qui s'attachent à comprendre les changements de la pensée, notamment théologique. Les contributions de ce volume examinent l'impact de ce siècle sur la formation de la Bible hébraïque et grecque et soulignent la grande portée théologique de la rupture définitive entre les deux communautés de Jérusalem et de Samarie, vers la fin du siècle.

Summary

This collection of papers, which were presented at a colloquium held in November 2004 at the University of Fribourg/Switzerland, addresses important developments of theological ideas which marked the second century BCE in Judea and in Jerusalem, as well as in Samaria. Numerous studies discuss the political upheavals and social developments during that period but ignore the changes of ideas, especially those regarding theology. In contrast, this volume stresses the theological developments of the time, suggesting that the second century had a major impact on the formation of the two Bibles, Hebrew and Greek. The book also highlights the theological implications of the final division between the two communities of Jerusalem and Samaria.